Consciência e matéria

JONAS GONÇALVES COELHO

CONSCIÊNCIA E MATÉRIA

O DUALISMO DE BERGSON

Cultura Acadêmica

Praça da Sé, 108
01001-900 – São Paulo – SP
Tel.: (0xx11) 3242-7171
Fax: (0xx11) 3242-7172
www.editoraunesp.com.br
feu@editora.unesp.br

CIP – Brasil. Catalogação na fonte
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ

C617c

Coelho, Jonas Gonçalves

Consciência e matéria: o dualismo de Bergson / Jonas Gonçalves Coelho. - São Paulo : Cultura Acadêmica, 2010.

Inclui bibliografia

ISBN 978-85-7983-108-9

1. Bergson, Henri, 1859-1941. 2. Consciência. 3. Matéria - Filosofia. 4. Filosofia francesa. I. Título. II. Título: O dualismo de Bergson.

10-0105. CDD: 194
CDU: 1(44)

Este livro é publicado pelo Programa de Publicações Digitais da Pró-Reitoria de Pós-Graduação da Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" (UNESP)

Editora afiliada:

A
Cida, Thales, Thomas e Sophia.

"Ora, as considerações apresentadas em meu Ensaio sobre os dados imediatos da consciência acabam por lançar luz sobre o fato da liberdade; as de Matéria e memória põem o dedo, assim eu espero, na realidade do espírito; as da Evolução criadora apresentam a criação como um fato: de tudo isso se destaca nitidamente a ideia de um Deus criador e livre, gerador ao mesmo tempo da matéria e da vida, e cujo esforço de criação continua do lado da vida, pela evolução das espécies e pela constituição das personalidades humanas. De tudo isso se destaca, consequentemente, a refutação do monismo e do panteísmo em geral."
(Bergson, Mélanges)

Sumário

Introdução

I

O título do livro, *Consciência e matéria*, remete a três complexas questões filosóficas as quais abordaremos a partir do pensamento de Bergson: a natureza da consciência, a natureza da matéria e a relação entre consciência e matéria. Tendo em vista os objetivos do presente estudo apresentaremos essa temática, cuja história é longa e tortuosa, a partir daquela que pode ser considerada como a sua formulação paradigmática, a de Descartes, referência teórica fundamental com a qual a tradição filosófica posterior, inclusive contemporânea, dialoga e da qual não consegue se desvencilhar, em que pesem os grandes desenvolvimentos das ciências físicas e biológicas. É por meio de um exercício de aproximação e de distanciamento em relação ao pensamento de Descartes que buscaremos compreender os principais aspectos da filosofia de Bergson e refletir criticamente sobre os seus fundamentos. Para esse objetivo não consideramos que seja necessário nem mesmo oportuno desenvolver uma análise exaustiva do pensamento de Descartes, mas apenas fazer uma apresentação geral de dualismo apontando algumas das críticas a ele dirigidas as quais servirão algumas vezes como um paralelo e outras, como um contraponto em um exercício de compreensão e problematização dos fundamentos do pensamento de Bergson.

Como é notório, Descartes (1996c, p.352) estabelece uma distinção radical entre espírito e matéria, ou alma e corpo, em termos daqueles que seriam os seus atributos essenciais, o pensamento e a extensão respectivamente, excluindo, desse modo, a possibilidade de que o pensamento seja uma propriedade do corpo: "Tudo o que pode pensar é espírito, ou se chama espírito. Mas como o corpo e o espírito são realmente distintos, nenhum corpo é espírito. Logo nenhum corpo pode pensar". Vejamos como Descartes chegou a esse resultado tomando como fio condutor a obra *Meditações metafísicas*.

Seu ponto de partida é a crítica do conhecimento sensível. Essa crítica, baseada fundamentalmente na proposição dos argumentos do "erro dos sentidos", do "sonho" e do "Deus enganador", consiste em mostrar que o conhecimento proveniente de nossos cinco sentidos corpóreos é duvidoso, ou seja, que não se pode provar de uma forma indubitável que as coisas materiais percebidas, incluindo o nosso próprio corpo, existem objetivamente. E isso porque um objeto material dado em nossa percepção poderia ser apenas um conteúdo de pensamento sem correspondente objetivo, criado por nós próprios independentemente de nossos sentidos, como acontece nos sonhos, ou criado em nós pela ação de um Deus enganador poderoso ou de um Gênio Maligno.

Esses mesmos argumentos não seriam suficientes para colocar em dúvida a existência dos próprios pensamentos; por exemplo, eu poderia duvidar da existência objetiva da mesa que vejo neste momento, mas não poderia duvidar do fato de que estou vendo uma mesa. Não apenas não posso duvidar do pensamento perceptivo, mas também das outras formas de pensar, tais como o duvidar, o querer, o imaginar, o conceber e o julgar. O fato de poder duvidar da existência dos objetos materiais, mas não da existência do próprio pensamento, pelo menos enquanto estiver pensando, indicaria uma diferença radical entre a natureza do objeto e a natureza do pensamento. A existência do pensamento não pode ser colocada em dúvida por ele ser imaterial e inextenso, afinal, qualquer objeto material, incluindo o próprio corpo, por ser extenso, poderia, pelo menos em princípio, ser percebido pelos sentidos, e ter, consequentemente, sua existência questionada.

A imaterialidade e a inextensão do pensamento seriam corroboradas pelo fato de não necessitarmos das mediações corpóreas tais como os olhos, os ouvidos, a boca, o nariz e as mãos para saber que estamos pensando e no que estamos pensando, ou seja, para conhecer os conteúdos de nossos pensamentos os quais seriam sempre conscientes.[1] O pensamento apreender-se-ia imediatamente, e nessa apreensão apareceria a si mesmo como um dado qualitativo, ou seja, como algo ao qual não se caberia atribuir as mesmas propriedades que se atribui aos objetos materiais, tais como altura, largura, profundidade, forma e, consequentemente, cor, cheiro, gosto etc. O pensamento seria então *essencialmente* inextenso enquanto a matéria seria *essencialmente* extensa.

Descartes (1996b, p.267), entretanto, não se limita a estabelecer, a partir do exercício da dúvida metódica, a distinção radical entre pensamento e matéria em termos de extensão. Primeiramente o filósofo chama a atenção para o fato de que o pensamento implica a existência de um "eu" pensante, ou seja, enquanto estiver pensando a proposição "eu sou, eu existo é necessariamente verdadeira". Isso significa que o pensamento não apenas nos é dado como um dado qualitativo, mas também como uma propriedade indissociável de um sujeito pensante, o qual seria também um dado imediato do próprio pensamento. Eu não apenas apreendo os pensamentos conscientes, eu apreendo no mesmo ato um eu pensante, o qual por sua vez não é apreendido independentemente dos pensamentos. Tenho a experiência de um eu que é sujeito dos pensamentos.

E Descartes vai mais longe ainda, e aqui deparamos com aquele que talvez seja o seu maior erro, o de atribuir ao "eu" pensante, que não por acaso chama ora de espírito, ora de alma, as propriedades do próprio pensamento, como se isso fosse também um dado imediato do pensamento consciente, como se se apreendesse a existência da

1 Conforme Descartes (1989, p.58) no artigo 9 de *Princípios de filosofia*: "Pela palavra pensar, entendo eu tudo quanto ocorre em nós de tal maneira que o notamos imediatamente por nós próprios. É por isso que não somente compreender, querer, imaginar, mas também sentir, são aqui a mesma coisa que pensar".

alma, substância pensante, no mesmo ato de apreensão do pensamento consciente, excluindo dessa forma a possibilidade de o pensamento ser uma propriedade da matéria. Consideremos mais detalhadamente esse problema a partir do modo como Descartes define substância e entende sua relação com os atributos. Para tanto, três são as questões fundamentais: O que é substância? Como sabemos que uma substância existe? Que substâncias existem?

Comecemos pela definição cartesiana de substância. Na obra *Princípios de filosofia*, Descartes define substância como o existente que não depende de um outro ser para existir, ou seja, que não é atributo de um outro existente; ao contrário, ela serve de substrato ou suporte de outros seres existentes que seriam seus atributos. É nesse sentido que o filósofo diz no artigo 51: "Quando concebemos a substância, concebemos somente uma coisa que existe de tal maneira que só tem necessidade de si própria para existir" (Descartes, 1989, p.92). E logo a seguir, no artigo 52, reafirma a mesma posição apenas acrescentando que a substância é uma criação divina que não depende de outra criação divina: "para compreender o que são substâncias, basta tão só que vejamos que podem existir sem o auxílio de qualquer outra coisa criada" (ibidem, p.93).

A segunda questão, a da existência ou não de substâncias, se coloca por uma razão: nós não apreenderíamos diretamente a substância, mas somente os atributos.[2] Apenas a presença do atributo garantiria a existência da substância, ou seja, o atributo não poderia existir sem a substância, pois dizer que o atributo existe sem substância seria o mesmo que postular que o "nada" poderia ter algum "atributo", "propriedade" ou "qualidade":[3] "Por essa razão é que logo que encon-

---

2 "Mas quando é questão de saber se alguma dessas substâncias existe verdadeiramente, isto é, se está presente no mundo, digo que não é suficiente que exista dessa maneira para que nós a apercebamos. Porque isto, só por si, nada nos faz descobrir que excite algum conhecimento particular no nosso pensamento. É necessário, além disso, que tenha alguns atributos que possamos notar..." (Descartes, 1989, p.93).

3 "uma das noções comuns é que o nada não pode ter nenhum atributo, nem propriedades ou qualidades" (Descartes, 1989, p.93).

tramos algum, temos motivo para concluir que é o atributo de alguma substância, e que tal substância existe" (ibidem, p.93).

Tendo estabelecido que não existe atributo sem substância, Descartes também defende, e esse parece ser o ponto mais problemático, como já o dissemos anteriormente e sobre o qual voltaremos a falar a seguir, que é a partir da natureza ou qualidade essencial do atributo que se deve estabelecer a natureza das substâncias existentes. Quais seriam então as substâncias existentes? Sabemos que é a partir da apreensão imediata dos pensamentos pelo próprio pensamento que Descartes infere a existência de uma substância cuja essência, ou atributo essencial, é o pensamento. E essa mesma apreensão imediata mostraria que a matéria, caso exista, teria a extensão como sua propriedade essencial, ou seja, que existe uma substância, cuja essência, ou atributo essencial, é a extensão.[4] Isso significa que o pensamento perceptivo, embora não seja ele mesmo extenso, deixa entrever pelo seu conteúdo aquela que seria a propriedade essencial da matéria. Resumidamente, a justificativa para a existência das duas substâncias essencialmente distintas a partir de seus atributos é a seguinte:

> Assim, a extensão em comprimento, largura e altura constitui a natureza da substância corporal e o pensamento constitui a natureza da substância que pensa. Com efeito, tudo quanto pode atribuir-se ao corpo, pressupõe a extensão e não passa de dependência do que é extenso. Igualmente, todas as propriedades que encontramos na coisa pensante limitam-se a serem diferentes maneiras de pensar. Assim não poderíamos conceber, por exemplo, um figura, sem ser uma coisa extensa, nem movimento sem um espaço que é extenso; assim a imaginação, o sentimento e a vontade dependem de tal maneira da coisa pensante que não os podemos conceber sem ela. Podemos, pelo contrário, conceber a extensão sem figura ou sem movimento e a coisa pensante sem imaginação ou sem sentimento, e assim por diante. (ibidem, p.93)

---

4 Segundo o filósofo, a natureza extensa da matéria é apreendida pelo entendimento ou razão e não pelos sentidos, como o mostraria o exemplo do pedaço de cera na segunda meditação.

Insistimos que Descartes não apenas argumenta que o pensamento é essencialmente distinto da matéria, ele infere que a própria "coisa pensante" é essencialmente distinta da matéria, ou seja, que o pensamento, por ser essencialmente distinto da matéria, não pode ser seu atributo. Como justificar esse resultado? Para compreendê-lo consideremos as formas de conhecimento aí envolvidas, a intuição e a dedução. Descartes estabelece nas *Regras para a direção do espírito*, Regra III, que a intuição e a dedução são as únicas duas formas de conhecimento seguro das coisas, "todos os atos de nosso entendimento pelos quais nós podemos chegar ao conhecimento das coisas sem nenhum medo de erro...". Define a intuição como a concepção "fácil", "distinta" e "firme" de um espírito puro – não contaminado pela percepção sensível ou pela imaginação – e atento, que por ser "mais simples" é um conhecimento mais seguro até do que a "própria dedução". É pela intuição que se obtém conhecimentos, tais como, "eu existo, eu penso" do mesmo modo que ela propicia conhecimentos como "o triângulo é definido somente por três linhas, a esfera por uma só superfície...". O "penso, logo existo" é então um conhecimento intuitivo e não uma dedução na qual se inferiria a existência do "eu" a partir de sua atividade pensante.

A dedução é o que se "conclui necessariamente das outras coisas conhecidas com certeza", dos primeiros princípios que "só podem ser conhecidos pela intuição", resultado distante que por si só não seria claro e evidente. Um exemplo de verdade proveniente da dedução, que podemos acompanhar em detalhes na obra *Meditações metafísicas*, é a existência de Deus, conhecimento que por si só não é claro e evidente e que adquire o estatuto de verdade inquestionável na medida em que deriva de uma intuição, a existência do eu pensante, estando a ela ligada necessariamente por elos intermediários claros e evidentes. Mas a existência do eu pensante não seria a conclusão de uma dedução? Não o seria também a conclusão de que o eu pensante é uma alma ou substância pensante?

Comecemos pela primeira questão, ou seja, o "penso, logo existo" é uma intuição ou uma dedução? Sendo uma dedução ela teria a seguinte forma. Premissa maior: Tudo o que pensa existe; Premissa menor: Eu

penso; Conclusão: Eu existo. Para Descartes ainda que um raciocínio dedutivo esteja implícito ou possa levar ao mesmo resultado o que é fundamental é que a existência do eu é experienciada como um dado imediato do pensamento consciente o qual não poderia ser colocado em questão. O que seria corroborado pelo raciocínio dedutivo cuja conclusão não poderia ser falsa considerando-se que a premissa maior é uma intuição e não a conclusão de um raciocínio indutivo, a qual seria falível por ser derivada da experiência.

Ainda que concordemos com a tese de que o eu pensante existe enquanto pensa, quer ela resulte de uma intuição, quer de uma dedução, o mesmo não pode ser dito a respeito da dificuldade, a nosso ver muito maior, em relação à dedução cuja conclusão é a existência da alma: "o pensamento é inextenso e imaterial, logo o eu pensante é inextenso e imaterial". Consideremos mais detalhadamente a forma dessa dedução. Premissa maior: Todo ser pensante é uma substância inextensa e imaterial; Premissa menor: Eu sou um ser pensante; Conclusão: Eu sou uma substância inextensa e imaterial. O problema a nosso ver é: Como justificar a premissa maior? Trata-se de um conhecimento intuitivo, ou seja, é por si só claro e evidente que "todo ser pensante é uma substância inextensa e imaterial" e não uma substância extensa que pensa? Poderia ser considerada como uma conclusão de uma dedução que fosse na verdade uma generalização da premissa "eu sou uma substância inextensa e imaterial" e, sendo o caso, essa seria um dado imediato da consciência pensante?

Entendemos que o principal erro de Descartes é o de inferir[5] a existência de uma substância a partir de um atributo, no caso, a substância pensante a partir da propriedade pensamento. Ainda que Descartes esteja certo em afirmar que o pensamento e a extensão não poderiam ter uma existência independente de um suporte, não decorreria necessariamente daí que o suporte deva ter as mesmas propriedades do

5 Tomamos o termo inferência no sentido definido em Lalande (1993, p.565): "Toda a operação pela qual se admite uma proposição cuja verdade não é conhecida diretamente, devido à sua ligação com outras proposições já tidas por verdadeiras. Essa ligação pode ser tal que a proposição inferida seja julgada necessária, ou apenas verossímil".

atributo. Porque, nesse caso, colocar-se-ia para o suporte o mesmo problema da subsistência que se colocou para os atributos, o que implicaria um retorno infinito. A crítica é fundamentalmente a seguinte: ainda que o conteúdo de nosso próprio pensamento, que apreendemos sem a necessidade da utilização de nossos cinco sentidos, não nos seja dado com a propriedade que aparece indissoluvelmente ligada à matéria, ou seja, a extensão, não se seguiria necessariamente daí que o pensamento consciente seja uma propriedade de uma substância em si mesma inextensa ou, o que é mais problemático, que ele seja a própria substância inextensa. Por que, voltamos a insistir, o pensamento não poderia ser uma propriedade da matéria?

O dualismo cartesiano constituído a partir desse erro original implicou naturalmente algumas teses cuja demonstração é por isso mesmo problemática. São elas: a existência de Deus, a imortalidade da alma, a liberdade humana, a ausência de pensamento nos animais e a união entre alma e corpo no homem.

Comecemos pelo principal argumento apresentado por Descartes em favor da existência de Deus em sua terceira meditação. Tendo estabelecido a existência do eu pensante e apresentadas as várias formas do pensar, Descartes se pergunta pela origem ou causa dos conteúdos do pensamento, as ideias, cuja existência não precisa ser demonstrada, afinal, como vimos anteriormente, a apreensão direta do pensamento se dá pelo seu conteúdo do qual ele é indissociável, embora seus modos possam variar. Resumidamente, Descartes aplica o princípio de causalidade, que considera como um princípio da razão, já estando, portanto, pressuposto na escolha do método racional como via para o conhecimento seguro. Decorre do princípio de causalidade que a nossa ideia de um ser perfeito não poderia surgir do nada nem ter sido criada por um ser imperfeito, inferindo-se daí que essa ideia só pode ter sido criada por um ser perfeito, ou seja, Deus existe e é a causa de nossa ideia de Deus.

Não é o caso de apresentarmos aqui as críticas a esse argumento. Queremos apenas dizer a esse respeito que, ao aceitar um argumento tão problemático a favor da existência de Deus, Descartes não apenas estava propiciando o avanço do conhecimento em direção à legitimação

da matemática e à demonstração da existência do mundo material, mas também, e principalmente, estava defendendo uma separação tradicionalmente indissociável do dualismo alma e corpo. Diferentemente de uma concepção monista segundo a qual a matéria é a única substância existente, sendo todo o restante seu atributo, tudo se passa como se a visão dualista exigisse a existência de um Deus criador da alma e da matéria. E isso se explica, pelo menos numa certa medida, pela união, também constante, entre o dualismo e a defesa da imortalidade da alma.

Consideremos os argumentos de Descartes a favor da imortalidade da alma, atestado inequívoco ou expressão máxima do dualismo substancial. A distinção radical entre as substâncias pensante e extensa implica que elas são separáveis, uma podendo existir sem a outra. Que a matéria possa existir sem o pensamento não parece nenhuma novidade considerando-se que deparamos cotidianamente com muitos objetos materiais e até mesmo seres vivos que não demonstram possuir nenhuma forma de vida interior. O que carece de demonstração é a existência do pensamento sem a matéria, ou seja, da alma sem o corpo, postulada por Descartes (1996a, p.92): "uma substância cuja essência ou natureza consiste apenas no pensar, e que, para ser, não necessita de nenhum lugar, nem depende de qualquer coisa material [...] é inteiramente distinta do corpo [...] e, ainda que este nada fosse, ela não deixaria de ser tudo o que é".[6] Em outras palavras, o que Descartes defende é que a distinção radical entre alma e corpo implica, ainda que não necessariamente,[7] a imortalidade da alma: "a nossa [alma] é de uma

6 Descartes (1996b, p.326) diz algo semelhante na sexta meditação: "E, embora talvez (ou, antes, certamente, como direi logo mais) eu tenha um corpo ao qual estou muito estreitamente conjugado, todavia, já que, de um lado, tenho uma ideia clara e distinta de mim mesmo, na medida em que sou apenas uma coisa pensante e inextensa, e que, de outro, tenho uma ideia distinta do corpo, na medida em que é apenas uma coisa extensa e que não pensa, é certo que este eu, isto é, minha alma, pela qual sou o que sou, é inteiramente e verdadeiramente distinta de meu corpo e que ela pode ser ou existir sem ele".

7 Descartes (1996c, p.368) admite, ante a objeção de um interlocutor, que a alma poderia ter sido criada por Deus para viver apenas enquanto o corpo vivesse ou ser destruída por Deus em função de alguma razão não alcançável pelo entendimento

natureza inteiramente independente do corpo e, por conseguinte, que não está de modo algum sujeita a morrer com ele; depois, como não se veem outras causas que a destruam, somos naturalmente levados a julgar por isso que ela é imortal" (ibidem, p.113).

O que é extenso, no caso o corpo, é divisível, e o que é a morte senão a divisão ou decomposição do corpo? Já uma substância simples e inextensa não poderia ser dividida, nem pelo pensamento: "não podemos conceber a metade de alma alguma, como podemos fazer com o menor de todos os corpos; de sorte que suas naturezas não são somente reconhecidas como diversas, porém mesmo, de alguma maneira, contrárias" (Descartes, 1996b, p.250). Dessa diferença de natureza Descartes deriva a sobrevivência da alma à morte do corpo: "Donde se segue que o corpo humano pode facilmente perecer, mas que o espírito ou a alma do homem [...] é imortal por sua natureza" (ibidem). E de forma mais ampla:

> O conhecimento natural nos ensina que o espírito é diferente do corpo, e que é uma substância; e também que o corpo humano, na medida em que difere dos outros corpos, compõe-se somente de certa configuração de membros, e outros acidentes semelhantes, e, enfim, que a morte do corpo depende somente de alguma divisão ou mudança de figura. Ora, não temos nenhum argumento, ou qualquer exemplo, que nos persuada de que a morte ou o aniquilamento de uma substância tal como é o espírito deva decorrer de uma causa tão ligeira como o é uma mudança de figura, que não é senão um modo, e ainda um modo, não do espírito, mas do corpo, que é realmente distinto do espírito. E não dispomos mesmo de qualquer argumento nem exemplo que nos possa convencer de que há substâncias sujeitas ao aniquilamento. O que basta concluir que o espírito, ou a alma

finito humano. "Quanto ao que acrescentais, que da distinção da alma com o corpo não se segue que ela seja imortal, porque, apesar disso, se pode dizer que Deus a fez de tal natureza que sua duração finda com a da vida do corpo, confesso que nada tenho a responder; pois não alimento tanta presunção a ponto de tentar determinar, pela força do raciocínio humano, algo que depende apenas da pura vontade de Deus [...] Mas caso se pergunte se Deus, por seu absoluto poder, não determinou talvez que as almas humanas cessem de existir, ao mesmo tempo que são destruídos os corpos a que estão unidas, só a Deus compete respondê-lo."

> do homem, na medida em que isso pode ser conhecido pela Filosofia natural, é imortal. (Descartes, 1996c, p.368)

Os argumentos anteriores a favor da imortalidade da alma implicam obviamente que o eu pensante é uma substância e não uma propriedade, ou seja, uma alma essencialmente distinta da matéria. Isso porque não faria sentido postular a permanência de uma coisa que depende de outra para existir após a destruição daquela da qual é propriedade.

A terceira problemática tese defendida por Descartes, intimamente ligada à sua concepção dualista, é a da liberdade. O filósofo apresenta nos *Princípios de filosofia* duas justificativas para a defesa do livre-arbítrio. A primeira refere-se à importância moral da liberdade. Só merecemos louvores ou críticas em relação às nossas ações por que somos seus "senhores". Por isso não faria nenhum sentido aprovar ou condenar o comportamento mecânico das máquinas embora se possa fazê-lo em relação ao seu criador (Artigo 37). A dificuldade desse argumento, que à primeira vista parece óbvia, não carecendo, portanto, de maiores detalhes, pode ser resumida nos seguintes termos: ainda que a liberdade tenha um papel importante para a moral e, consequentemente, para a vida social, não resulta necessariamente daí que sejamos realmente livres. Talvez por reconhecer a inconsistência desse argumento é que Descartes apresenta aquela que seria a sua principal justificativa para a liberdade: o fato de ela ser um dado imediato da consciência. Por ser apreendida diretamente, a liberdade não precisa ser demonstrada, ou segundo os termos de Descartes, a liberdade é uma intuição clara e evidente, ela não é deduzida a partir de uma outra verdade anteriormente estabelecida.

> Torna-se, aliás, tão evidente que possuímos uma vontade livre, a qual, quando bem lhe parece, pode, ou não, dar o seu consentimento, que isso pode ser considerado como noção comum entre as mais comuns noções. Temos disso prova bem clara: porque, ao mesmo tempo que duvidamos de tudo, sendo-nos possível até supor que o criador empregasse o seu poder a enganar-nos, apercebemos em nós tão grande liberdade, que nos podíamos impedir de crer naquilo que ainda não conhecíamos perfeitamente bem.

> Ora o que observamos distintamente, e de que não podemos duvidar, durante tão geral suspensão, e tão certo como qualquer outra coisa que alguma vez pudéssemos conhecer. (Artigo 39)

Um dos pontos críticos desse argumento, talvez o principal deles, é o uso do sentimento de clareza e evidência como critério de verdade. Primeiro, por que esse mesmo sentimento foi e é frequentemente experimentado em relação a princípios que depois foram abandonados, como nos mostra a história da ciência e a nossa própria história pessoal. Segundo, pelo fato de o próprio Descartes fazer que a regra de clareza e evidência dependa da existência de um Deus não enganador cuja demonstração, por ser bastante problemática, como vimos anteriormente, não ofereceria nenhuma garantia em relação à liberdade. O que não aparece claramente nessa argumentação cartesiana, e essa talvez seja a principal motivação para a defesa da liberdade, é a conveniência da defesa da liberdade em face de uma visão dualista. A liberdade seria propriedade da alma enquanto o determinismo mecanicista seria propriedade da matéria, do universo ou do corpo humano, os quais funcionariam como as engrenagens de um relógio. Sendo livre, a alma pode ser moralmente responsabilizada, premiada ou punida, por suas ações, diferentemente dos animais os quais, como veremos a seguir, seriam máquinas sem alma.

Segundo Descartes (1952), todos os comportamentos dos animais, incluindo os mais complexos, poderiam ser explicados mecanicamente, como reações corporais aos estímulos externos ou como resultado dos próprios processos corporais.

> Sei bem que os animais fazem muitas coisas melhor que nós, mas isso não me espanta. Isso serve para mostrar que eles agem naturalmente e por molas, assim como o relógio, o qual mostra melhor a hora que o nosso juízo nos ensina. Sem dúvida que, quando as andorinhas vêm na primavera, elas agem nisso como os relógios. E tudo o que fazem as moscas no mel é da mesma natureza, e a ordem que os grous seguem ao voar, e a que observam os macacos em se batendo, se é verdade que observam alguma, e enfim o instinto de sepultar seus mortos, não é mais estranho do que o dos cães e gatos, que raspam a terra para ocultar seus excrementos, se

> bem que quase nunca os encubram, o que mostra que o fazem apenas por instinto e sem pensar nisso. (ibidem, p.1256)

O mesmo raciocínio se aplica à linguagem dos animais, ou seja, a utilização de gestos, de sons e de palavras seria apenas um acontecimento corporal inato reflexo ou aprendido após treinamento, como quando se ensina a um papagaio a dizer bom-dia. Desse modo, estaríamos enganados ao pensar que cães ou macacos sentem medo, esperança ou alegria, pois o que existe de fato são apenas os acontecimentos – movimentos – corporais correspondentes a tais sentimentos e geradores de palavras ou gestos. A fala dos animais seria apenas imitação, ou seja, resposta corporal inconsciente a estímulos externos, o que explicaria a sua limitação. Se a linguagem dos animais fosse motivada por pensamentos, poderíamos observar suas tentativas e esforços de se comunicarem conosco e entre si, de se fazerem entender. Afinal é o que observamos nos seres humanos que são incapazes de falar e que, apesar disso, demonstram, por seus gestos, a tentativa de comunicação racional conosco, ou seja, que estão pensando.

> De sorte que aqueles que são surdos e mudos inventam signos particulares, pelos quais exprimem seus pensamentos. O que me parece um argumento muito forte para provar que o que faz com que as bestas não falem como nós é que elas não têm nenhum pensamento, e não porque lhe faltem órgãos. E não se pode dizer que elas falam entre si e que nós não as entendemos porque como os cães e alguns outros animais nos exprimem suas paixões, eles nos exprimiriam também seus pensamentos, se o tivessem. (ibidem)

Toda essa argumentação, a qual, como bem o sabemos, não demonstra de forma conclusiva a inexistência de pensamento consciente nos animais,[8] parece também ter sido motivada principalmente por um

8 Essa tese de que os animais não pensam, a qual parece forçada e infundada para a maioria de nós pós-darwinianos, assim também o era considerada por um filósofo anterior a Descartes e contra o qual Descartes argumentava, ou seja, o filósofo Montaigne que em seu texto Apologia de Raymond Sebond apresenta

preconceito derivado do dualismo substancial de Descartes. Aceitar que os animais pensam significa, nos termos de Descartes, que eles têm alma, o que implicaria no mínimo uma reflexão sobre a sua imortalidade, a sua liberdade e a sua responsabilidade moral, o que não parece tarefa simples como sugere o próprio filósofo.

> Ora se pode somente dizer que, embora os animais não façam nenhuma ação que nos assegure que eles pensam, todavia, porque os órgãos de seus corpos não são muito diferentes dos nossos, se pode conjecturar que haja algum pensamento junto a esses órgãos, assim como experimentamos em nós, embora o seja menos perfeito. A que não tenho nada a responder senão que se eles pensassem como nós, eles teriam uma alma imortal como nós; o que não é verdade, porque não há absolutamente razão para se crer que alguns animais a tenham, sem o crer que todos a tenham, e que muitos deles são por demais imperfeitos para crermos que a tenham, como as ostras, as esponjas, etc. (ibidem)

Por fim, consideremos aquela que é em geral apontada como a principal dificuldade decorrente do dualismo substancial de Descartes, ou seja, o problema da relação entre a alma e o corpo. A distinção radical entre alma e corpo não se contrapõe a uma outra tese amplamente defendida por Descartes e da qual derivam talvez a maior dificuldade e as maiores objeções ao seu pensamento, a da união real entre a alma e o corpo. Segundo o filósofo, o homem é a união entre a substância pensante e a substância extensa. Em virtude dessa união, muitos dos acontecimentos corporais são traduzidos em pensamentos na alma e muitos dos pensamentos da alma produzem reações e alterações corporais. Tratar-se-ia de uma união profunda, de uma verdadeira mistura, ou seja, a alma não estaria no corpo como um piloto em seu navio, imagem platônica, estaria ligada a todo o corpo e não apenas a uma parte dele. Ainda assim haveria um local privilegiado de inserção da alma no corpo, a glândula pineal localizada no cérebro. Em outras palavras, a alma de Descartes é uma alma encarnada, ou seja, trata-se

---

argumentos comparativos muito interessantes contra o que considera como uma pretensa superioridade dos seres humanos.

de um dualismo que é concebido pelo entendimento enquanto o que é experienciado é a união profunda com o corpo.

Em *As paixões da alma*, encontramos uma descrição relativamente detalhada do modo como os acontecimentos corporais atingem a alma e como os acontecimentos da alma afetam o corpo, ambos por intermédio dos espíritos animais e das modificações da glândula pineal os quais ilustramos muito resumidamente com dois exemplos, um relativo à percepção visual e o outro à ação de andar. Um objeto diante de nós refletiria a luz em nossos olhos e tal informação é levada pelos espíritos animais através dos nervos até a glândula pineal do cérebro, cujo movimento específico desencadearia a percepção visual na alma, ou seja, é a alma quem vê; ver é um modo de pensar. Considere-se agora a direção inversa. Se a alma deseja levantar e andar para pegar esse objeto, seu desejo produziria um movimento na glândula pineal a partir do qual informações seriam levadas pelos espíritos animais através dos nervos que acionam os músculos adequados, fazendo que, por fim, os pés se movimentem e as mãos abracem o objeto.

A crítica principal a essa explicação que envolve a participação da glândula pineal e de espíritos animais, a qual pode ser considerada paradigmática para todos os processos que envolvem a relação entre alma e corpo, é basicamente a seguinte: ela não explica aquilo que deveria realmente explicar, ou seja, nem como duas substâncias essencialmente distintas, a extensa e a inextensa, agem uma sobre a outra, nem como elas se unem.

O que estamos defendendo é que essa e outras dificuldades apontadas anteriormente em relação ao pensamento de Descartes resultam de uma concepção dualista baseada em um erro original, o qual, *grosso modo*, consiste em se considerar o atributo pensamento como a substância alma. Se o pensamento for considerado não como um atributo da alma e sim como uma propriedade do corpo, as teses anteriormente defendidas estão automaticamente em questão. Primeiramente, não faria sentido postular a imortalidade da alma, pois não haveria alma. Segundo, a existência de Deus deixaria de ser tão relevante. Terceiro, sendo o mundo material regido por leis mecânicas e o pensamento uma

propriedade da matéria, a liberdade poderia ser apenas uma ilusão. Quarto, na medida em que os animais são semelhantes ao seres humanos, pelo menos em relação aos órgãos e estruturas corpóreas aos quais se associa frequentemente a atividade pensante, poder-se-ia atribuir a eles algum tipo de pensamento consciente, ainda que permaneça problemático especificar a sua natureza. Quinto, sendo o pensamento um atributo da matéria, o problema da união entre a alma e o corpo não se colocaria, ainda que permaneçam os enigmas de se saber como a matéria produz o pensamento consciente, qual é a sua natureza e como ele age sobre a matéria.

II

Ao apresentar o que consideramos serem os aspectos fundamentais do dualismo cartesiano e chamar a atenção para algumas de suas dificuldades, pretendíamos apenas, como dissemos no início desta Introdução, oferecer um contraponto a partir do qual procuraremos desenvolver uma reflexão crítica que se propõe a compreender o pensamento bergsoniano em termos de uma concepção dualista substancial com as dificuldades inerentes. Não é então por acaso que em nosso estudo de Bergson passaremos pela temática cartesiana, ou seja, trataremos dos seguintes temas ao longo de cinco capítulos: a distinção entre consciência e matéria; a relação entre consciência e matéria; a existência de Deus e a imortalidade da alma; a consciência nos animais; a liberdade. Como veremos, já no esboço a seguir dos capítulos que comporão o presente trabalho, nosso exercício de aproximação entre Bergson e Descartes implica a apresentação de aspectos importantes do pensamento de Bergson cuja riqueza e originalidade esperamos destacar.

O Capítulo 1 tratará da distinção entre consciência e matéria a partir, principalmente, do livro de Bergson *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* (DI), de 1888. Ainda que o tema central dessa obra seja a liberdade, ele é tratado a partir de uma reflexão sobre a relação entre linguagem e conhecimento da qual deriva uma ontologia

da consciência segundo a qual a liberdade é uma dimensão essencial do espírito. Procuraremos mostrar como a caracterização bergsoniana da consciência decorre de uma reflexão epistemológica a qual consiste, primeiramente, na crítica do modo como a nossa principal faculdade de conhecimento, a inteligência, produz, por meio de um de seus instrumentos mais importantes, a linguagem, uma objetivação da consciência a partir dos mesmos esquemas espaciais que costumeiramente aplicamos aos objetos materiais. Contra essa forma mediada de conhecimento da subjetividade psicológica, Bergson propõe que procuremos apreender a consciência direta e imediatamente em sua riqueza qualitativa e essencialmente distinta dos objetos e eventos materiais. Argumentaremos aí que Bergson deriva uma ontologia do espírito de uma fenomenologia das experiências conscientes subjetivas, algo semelhante ao que fez Descartes ao inferir a existência e propriedades da alma a partir das propriedades que aparecem na apreensão imediata do próprio pensamento, inferência essa bastante problemática como procuramos mostrar anteriormente.

O Capítulo 2 terá como objeto principal a relação entre consciência e matéria, a partir, principalmente, do livro de Bergson *Matéria e memória* (MM), de 1897. Essa relação se mostra problemática e carente de explicação a partir da distinção entre consciência e matéria estabelecida no *Ensaio* e confirmada, como veremos, em *Matéria e memória*. Nessa obra, procurando mostrar, contra a neurofisiologia dominante, que as representações e as lembranças conscientes não podem ser produzidas pelo cérebro ou nele armazenadas, Bergson defende que a própria consciência ou espírito é irredutível aos processos materiais e virtualmente deles separável, como o indicam seus argumentos a favor da imortalidade da alma. Em função dessa distinção e irredutibilidade da consciência à matéria, o filósofo se propõe a explicar a sua relação privilegiando dois aspectos distintos e interligados: a relação entre a consciência e a matéria em geral, a percepção consciente, e a relação entre a consciência e o corpo. Como veremos, para tornar possível essa relação, Bergson não se limita a uma fenomenologia da matéria tal como o fez no *Ensaio*, mas propõe uma ontologia da matéria, ou seja, uma caracterização da matéria em termos tais que diminuam as diferenças

entre ela e a consciência, permitindo, assim, sua aproximação. A questão fundamental a ser aí considerada é se essa caracterização da matéria elimina o dualismo de Bergson e torna realmente possível aproximar consciência e matéria na percepção e em que medida essa aproximação ajuda a compreender a união entre consciência e corpo.

O Capítulo 3 examinará a relação entre consciência e matéria, a partir principalmente do livro *A evolução criadora* (EC), de 1907. Tomando como eixo principal a definição de vida e a sua evolução, procuraremos mostrar como Bergson mantém a concepção anteriormente defendida de que a consciência é distinta e irredutível à matéria, acrescendo-se agora, contra as concepções evolucionistas dominantes, a tese de que a consciência, correlata da noção de *élan* vital, é, em seu confronto com a matéria, a causa da evolução da vida. Ao mesmo tempo Bergson defende que a consciência, estendendo-se ao conjunto dos seres vivos, não se restringindo, portanto, aos seres humanos, é profundamente incorporada, ou seja, o surgimento e os vários modos de consciência, da mais simples percepção às mais sofisticadas operações da inteligência, dependem da estrutura e modo de funcionamento dos sistemas nervosos e seus respectivos corpos ao longo da evolução da vida. A questão fundamental, nesse caso, refere-se ao fato de a consciência aparecer simultaneamente como causa e efeito da evolução da vida e, como veremos, efeito por ser causa.

O Capítulo 4 abordará a relação entre a consciência moral e a consciência como energia espiritual, a partir, principalmente, do livro *As duas fontes da moral e da religião* (MR), de 1932. Como veremos, Bergson se propõe, nessa obra, a refletir sobre a origem e os fundamentos da moral e da religião, e o que aí encontramos é a oposição entre duas fontes distintas, uma ligada às necessidades práticas da vida individual e social e a outra transcendente às determinações materiais e sociais. Trata-se, primeiramente, de mostrar que, embora a sociedade tenha um papel importante no estabelecimento da consciência moral, essa não pode ser reduzida à determinação social, sendo sua origem divina como o estabelece a intuição mística. A questão fundamental aqui diz respeito ao uso da intuição como fonte legítima do conhecimento metafísico da alma, de Deus e, como veremos no último capítulo, da

liberdade, o que implicará uma reflexão sobre a natureza da intuição e sobre a relação entre a intuição filosófica e a intuição mística.

O Capítulo 5 tratará da liberdade, tema que, não por acaso, é objeto das quatro obras principais de Bergson e, mais do que isso, como veremos, uma das principais motivações e justificativas para a epistemologia e ontologia defendidas pelo filósofo. Procuraremos mostrar que as quatro principais obras de Bergson podem ser interpretadas como quatro aspectos distintos do enfrentamento do materialismo determinista e que há, nesse sentido, uma íntima relação entre a defesa da liberdade e o dualismo bergsonianos, ou seja, que a possibilidade e os modos de ser da liberdade humana estão intimamente associados a uma concepção dualista que se estende ao domínio da vida em geral e que, na medida em que o dualismo bergsoniano é problematizável assim também o é a sua defesa da liberdade.

Observarmos ao final desta Introdução que procuraremos refletir sobre os fundamentos e resultados do pensamento de Bergson apenas examinando os seus próprios argumentos. Isso significa que procuraremos estabelecer os aspectos e dificuldades principais de seu pensamento sem confrontá-lo diretamente, seja com as concepções filosóficas e científicas dominantes que lhe são contemporâneas, seja com as concepções filosóficas e científicas atuais. A contraposição entre as ideias de Bergson e as teorias que fornecem respostas alternativas e consistentes para os problemas colocados pelo filósofo deveria, a nosso ver, pela sua amplitude e complexidade, ser objeto de estudos específicos, fugindo, portanto, aos objetivos de um trabalho que se propõe a oferecer uma visão introdutória geral, ainda que crítica, à filosofia de Bergson.

1
Distinção entre consciência e matéria

Considerações iniciais

O objetivo principal deste capítulo é mostrar que e como Bergson, assim como Descartes, estabeleceu uma distinção essencial entre consciência e matéria. Para tratar dessa temática, tomaremos como fio condutor a primeira dentre as mais importantes obras filosóficas de Bergson, o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência,* obra à qual nos referiremos de agora em diante apenas como *Ensaio*. Embora o tema central desse livro seja a liberdade, ele é tratado sob o prisma de uma reflexão crítica da linguagem e do modo de conhecimento ao qual ela está intimamente associada. Trata-se, por um lado, de uma análise dos conceitos frequentemente utilizados na caracterização dos eventos psicológicos mostrando a sua relação íntima com a materialidade e com a espacialidade e como essa relação implica a objetivação da consciência; e, por outro, de uma defesa do abandono da mediação conceitual em prol de um conhecimento direto e imediato da consciência o qual permitiria apreendê-la em sua natureza imaterial e temporal.

Desse modo, o percurso epistemológico bergsoniano no *Ensaio* é indissociável de uma concepção sobre a relação entre pensamento e linguagem cujos princípios fundamentais Bergson deixa já entre-

ver em três teses que apresenta no pequeno prefácio dessa obra. A primeira refere-se à expressão de nossos pensamentos, e envolve uma restrição insuperável: "Exprimimo-nos necessariamente por palavras...".[1] A segunda refere-se ao próprio pensamento e também indica uma limitação importante, porém não mais absoluta: "e pensamos quase sempre no espaço". A terceira estabelece que a forma do pensamento é determinada pela forma da linguagem a qual, por sua vez, está intimamente ligada ao modo como os objetos materiais são percebidos: "a linguagem exige que estabeleçamos entre as nossas ideias as mesmas distinções nítidas e precisas, a mesma descontinuidade que entre os objetos materiais". Entretanto, não devemos concluir apressadamente que para Bergson o pensamento é sempre modelado pela percepção e pela linguagem. Ao dizer, na segunda tese do prefácio, que pensamos "quase sempre", ou seja, não necessariamente, no espaço, Bergson remete-nos à possibilidade de um pensamento não forjado pelo esquema das palavras, irredutível, portanto, à linguagem. E assim como a linguagem é correlata da espacialidade e por isso intimamente ligada à matéria, esse pensamento irredutível à linguagem refere-se, como veremos, ao tempo e à consciência imaterial, ou seja, ao espírito.

Consideraremos mais detalhadamente esses aspectos da relação entre pensamento e linguagem e suas implicações para a distinção entre consciência e matéria, acompanhando a crítica de Bergson à aplicação dos conceitos de intensidade e multiplicidade/unidade ao domínio da vida psicológica. Como veremos, essa crítica culmina em uma distinção ontológica fundamental entre os estados de consciência, inextensos e qualitativos, dados imediatos da consciência, e a matéria, extensa e quantitativa, coextensiva de um espaço homogêneo cujo esquema se torna a mediação com a qual se pensa e se obscurece a natureza da consciência.

---

1 Ainda que tal afirmação nos faça pensar imediatamente nas palavras faladas, ela também aplicar-se-ia às palavras escritas e até mesmo às gesticulações cujas estruturas são correlatas. Afinal de contas, todas elas derivariam de um modo conceitual de pensar.

Intensidade e qualidade dos estados de consciência

Comecemos pelo conceito de intensidade, amplamente utilizado pela psicologia científica do século XIX. Essa pressupunha que estados psicológicos, tais como sensações, sentimentos, esforços etc. teriam, cada um deles, diversos graus de intensidade, o que sugeria a possibilidade de serem medidos e o desafio de se criarem "instrumentos" que pudessem viabilizar a medição. Nesse sentido, a psicologia, cuja concepção de ciência tinha claramente como parâmetro a física em seu tratamento quantitativo das forças e entidades materiais, estaria em consonância com o senso comum que espontaneamente também atribui graus de intensidade aos estados psicológicos. Os sentimentos, por exemplo, seriam mais fortes ou mais fracos, poderiam aumentar ou diminuir. Somos mais ou menos alegres, mais ou menos tristes, mais ou menos medrosos, mais ou menos corajosos, e assim por diante. Em suma, o tratamento dado aos estados psicológicos, tanto pela psicologia quanto pelo senso comum, envolve uma atribuição de grandeza, uma grandeza intensiva.

Qual, porém, o significado dessa ideia de grandeza intensiva que tão naturalmente aplicamos aos fatos psicológicos? Segundo Bergson, a ideia de grandeza intensiva está intimamente associada à ideia de extensão, envolvendo, portanto, sobreposição de objetos materiais. Estabelecemos a grandeza de um objeto sobrepondo-o a outro objeto considerado como medida padrão, por exemplo, uma trena, e ao dizer que um corpo é maior ou menor que outro corpo, pressupomos explícita ou implicitamente a sobreposição espacial de ambos ou a ideia, também espacial, de que um pode conter o outro. Um aspecto desse processo o qual deve ser atentamente observado é que a medição ou comparação da grandeza de dois corpos dispensa qualquer consideração acerca de suas naturezas, ou seja, a diferença qualitativa entre eles é irrelevante. Não apenas comparamos a grandeza de dois ou mais objetos semelhantes, por exemplo, ao dizer que uma mesa é maior do que uma outra, mas também de objetos muito diferentes, por exemplo, ao dizer que uma mesa é maior do que uma maçã ou maior do que uma formiga.

Segundo Bergson, é esse mesmo significado que encontramos na atribuição de intensidade aos estados psicológicos, ou seja, sobrepo-

sição espacial em detrimento das diferenças qualitativas. Vejamos alguns dentre os muitos exemplos apresentados pelo filósofo os quais ilustram a forma equívoca – quantitativa – e a maneira correta – qualitativa – de caracterizar os diversos tipos de sentimentos, os experienciados como se fossem independentes de processos físicos, os vivenciados como consecutivos a processos orgânicos e os sentimentos relacionados a eventos externos ao organismo.

A afirmação de que um desejo é mais forte do que o outro significa que se trata de um mesmo sentimento, uma mesma essência à qual damos o nome de desejo, a qual varia apenas quantitativamente. Contra esse significado Bergson propõe que a diferença entre um desejo forte e um desejo fraco não consiste em uma diferença de grau entre duas vivências subjetivas qualitativamente idênticas, mas numa diferença de natureza entre elas. Qualitativamente falando, um desejo seria fraco ou forte dependendo do quanto interfira, por exemplo, no nosso ponto de vista sobre o conjunto das coisas. Diferentemente de um desejo fraco, um desejo forte é aquele que modifica outras vivências psíquicas tais como as sensações e ideias. Vejamos agora como Bergson descreve o sentimento de alegria. Em seu mais baixo grau, a alegria consistiria na orientação dos nossos estados de consciência para o futuro. Essa atração diminuiria à medida que a alegria aumenta havendo uma sucessão rápida de ideias e sensações junto com a facilidade de movimentos. A alegria extrema é caracterizada como uma qualidade indefinível das percepções e recordações, comparável a um calor ou a uma luz, a qual, em certos momentos, consistiria em um espanto diante da própria existência.

O que Bergson pretende mostrar com esses dois exemplos é que aquilo que é espontaneamente interpretado como mudança de grandeza de um mesmo sentimento é na realidade o caminhar gradual entre formas sucessivas e qualitativamente diferentes de "emoções fundamentais" que participam mais ou menos das vivências diárias. Essa "emoção fundamental" é o que caracteriza cada sentimento permitindo-nos diferenciar, por exemplo, o sentimento de desejo do sentimento de alegria.

Passemos à descrição bergsoniana dos sentimentos relacionados a processos corporais. Observa-se nesses casos a mesma confusão produzida pela linguagem, como bem o mostra o exemplo do sentimento

de esforço muscular. O aumento do esforço muscular é concebido como o crescimento de um estado psicológico único associado a uma determinada localização corporal. A atribuição de grandeza não decorreria da apreensão da vivência psicológica em si mesma e sim das modificações físicas relacionadas a essa vivência, como o aumento do número de músculos que se contraem. A consciência de uma maior intensidade de esforço sobre um ponto do organismo se reduziria à percepção de uma maior superfície do corpo envolvida na operação; a consciência de um crescimento do esforço muscular decorreria da percepção de um maior número de sensações periféricas e, ao mesmo tempo, de uma mudança qualitativa ocorrida em algumas delas.

Poder-se-ia caracterizar o sentimento de atenção em termos análogos. Embora a atenção possa ser descrita em termos puramente psíquicos, como a "exclusão pela vontade de todas as ideias estranhas àquela de que nos desejamos ocupar", a impressão que se experimenta, de "uma tensão crescente da alma, de um esforço imaterial que aumenta" depois de se ter feito "tal exclusão", explicar-se-ia pelos movimentos musculares, sendo, na verdade, o "sentimento de uma contração muscular que ganha em superfície ou muda de natureza, tornando-se tensão, pressão, fadiga, dor" (Bergson, 1988b, p.21). Aqui, como no caso do sentimento de esforço, a ideia de intensidade estaria associada a um sistema de contrações musculares que acompanha esses sentimentos, o que não significa que sejam de fato o mesmo sentimento de atenção variando apenas em intensidade. A diferença consistiria na qualidade das vivências, ou seja, à intensidade desses sentimentos corresponderia, de fato, a multiplicidade qualitativa dos estados simples que a consciência discriminaria confusamente.

Por fim, Bergson trata das sensações subjetivas associadas diretamente a estímulos do mundo externo, tais como frio, calor, peso e luminosidade, procurando mostrar que também nesses casos se privilegia a quantidade em detrimento da qualidade, o objetivo em detrimento do subjetivo. Como nos acostumamos desde muito cedo a associar uma certa qualidade da sensação a uma certa quantidade de sua causa, acabamos por atribuir, a partir do objeto exterior, extensivo e consequentemente mensurável, uma grandeza à sensação, ou seja,

transferimos para o efeito a quantidade da causa, para a vivência psicológica imediata e imensurável, a propriedade quantitativa das causas. A ideia de grandeza nas sensações representativas – som, calor, pressão etc. – associar-se-ia, então, ao estímulo externo, derivando-se do fato de pensarmos no efeito a partir da causa. Transferimos para a vivência psicológica a sensação e as propriedades de extensão e mensurabilidade das causas físicas que a produzem, afastando-nos, assim, de sua natureza puramente qualitativa. Ou seja, descrevemos as sensações internas a partir de esquemas válidos apenas para aquilo que produz algum tipo de efeito sobre elas, deixando, assim, escapar a própria sensação com todas as suas peculiaridades e riqueza qualitativa.

Todos os exemplos de sentimentos e sensações apresentados por Bergson têm como finalidade mostrar que a "palavra" intensidade não se aplica legitimamente aos acontecimentos psicológicos, pelo menos, quando se a considera em seu significado quantitativo, o qual é indissociável do espaço. Com essa noção, projeta-se sobre o psíquico, que é em si mesmo pura qualidade, uma quantidade espacializada, unindo, assim, as incompatíveis noções de extensão e inextensão, de qualidade e quantidade. Daí, Bergson (1988b, p.169) considerar o conceito de intensidade como um "conceito bastardo", ou, conforme a expressão de Bento Prado Jr. (1989, p.78), uma "noção híbrida", uma "imagem espúria da extensão inextensa".

Ao fim desta seção gostaríamos de tecer algumas considerações sobre a difícil e sugestiva dificuldade visível no esforço de Bergson para descrever os sentimentos em seu aspecto qualitativo, dificuldade essa que seria certamente muito menor se o empreendimento consistisse numa caracterização dos sentimentos em termos dos observáveis comportamentais ou eventos neurofisiológicos a eles frequentemente associados. Em que medida, por exemplo, a descrição bergsoniana do sentimento de alegria expressa a natureza e a riqueza desse sentimento fazendo que não apenas nós próprios sejamos capazes de reconhecê-lo em nós mesmos, mas também que seja compreendido por alguém que nunca o tivesse experimentado? Diferentemente dos objetos físicos que ocupam um lugar no espaço não podemos

apontar para esses sentimentos cuja natureza não é espacial. Pelo fato de cada um apreender imediatamente apenas o próprio estado psicológico torna-se difícil saber em que medida duas pessoas que dão um mesmo nome a um sentimento estão de fato se referindo à mesma experiência subjetiva.

A rigor, se fôssemos capazes de discriminar e dar um nome diferente para cada experiência subjetiva que chamamos de alegria talvez precisássemos de um grande número de palavras, algo semelhante, embora certamente mais difícil, do que dar um nome diferente para cada uma das tonalidades de cor existentes. Novamente estamos diante dos casos em que uma palavra à qual muitas vezes anexamos uma outra com sentido quantitativo – piedade imensa, por exemplo –, é incapaz de revelar efetivamente as peculiaridades da experiência psicológica, ou seja, da vivência interior dada imediatamente à consciência.

Uma outra diferença importante entre as vivências psicológicas e os eventos físicos, não citada por Bergson, mas compatível com suas considerações sobre a noção de intensidade, diz respeito à dificuldade de se comparar a intensidade de sentimentos distintos. Por exemplo, o que significa dizer que uma alegria é mais forte ou mais fraca que um medo? No caso dos eventos físicos, como vimos, a comparação envolve medição e a medição implica sobreposição espacial. Não vemos dificuldade em sobrepor pela nossa imaginação um homem e uma árvore e dizer que a árvore é dez vezes maior que o homem. Poderíamos dizer que nossa alegria é tantas vezes maior ou menor do que o medo? Em tal caso, o que isso quer dizer? Essa dificuldade confirmaria a natureza qualitativa e inextensa de tais sentimentos e sua irredutibilidade à categoria de quantidade.

Espacialidade e temporalidade da consciência

I

Procuramos mostrar até aqui que, para Bergson, o conceito de intensidade, tal como se o atribui frequentemente aos estados psicológicos,

está impregnado da ideia de quantidade. O resultado é a espacialização dos estados psicológicos que em si mesmos seriam qualidade pura. É o que resulta também da análise bergsoniana de um outro conceito, de fato par de conceitos, multiplicidade/unidade, com cuja síntese se representa a sucessão dos estados psicológicos. Ao considerar os estados psicológicos em sua sucessão, Bergson tem inevitavelmente de tratar do tempo e, nesse caso, como veremos, postula que o tempo tal como pensado pelos físicos e tal como aplicado à sucessão psicológica é um tempo espacializado no qual, de acordo com algumas concepções filosóficas e psicológicas, estados psicológicos distintos sucedem-se descontinuamente. Novamente Bergson se propõe a denunciar a inconsciente espacialização dos processos psicológicos, mostrando que o modo como em geral se os representa é "um sinal, um símbolo absolutamente distinto" das propriedades qualitativas da sucessão psicológica.

Para mostrar que e como o espaço é o esquema a partir do qual se pensa a sucessão psicológica, comecemos por descrever a ideia bergsoniana de espaço apresentada no *Ensaio*. Para Bergson, não se trata de discutir a "realidade absoluta do espaço", pois isso seria o mesmo que perguntar "se o espaço está ou não no espaço". Afinal, afirmar que algo existe absolutamente é afirmar que existe objetivamente no espaço, independentemente de nossa percepção. O que interessa ao filósofo é estabelecer a natureza do espaço e o que ele defende é que há uma diferença fundamental entre o espaço real e o espaço ideal dos geômetras, diferença essa que aparece com frequência expressa respectivamente pelos termos extensão e espaço.

O espaço real, ou seja, o espaço tal como se apresenta na nossa percepção, é o espaço heterogêneo, inseparável dos objetos extensos, distintos e independentes que o constituem. Essa noção de espaço inseparável das coisas percebidas seria provavelmente a dos animais. Para Bergson, isso é confirmado pela facilidade com que muitos vertebrados e insetos se orientam ao percorrer longas distâncias quase em linha reta e por caminhos desconhecidos em seu retorno à antiga moradia utilizando-se da visão, do olfato ou da percepção de correntes magnéticas, o que indicaria que para esses animais o espaço não é homogêneo, mas sim um espaço tal como dado na percepção,

ou seja, revestido de diferenças qualitativas as quais permitiriam seu retorno ao ponto de partida.

Desconsiderando esse espaço efetivamente percebido, o qual se caracteriza pela heterogeneidade qualitativa, a inteligência humana pensa em um espaço ideal ou "puramente geométrico", ou seja, um espaço homogêneo cujas propriedades seriam as mesmas em qualquer de suas partes. "Será, pois, necessário distinguir entre a percepção da extensão e a concepção do espaço: sem dúvida, estão implicadas uma na outra, mas, quanto mais se subir na série dos seres inteligentes, tanto mais nitidamente se destacará a ideia independente de um espaço homogêneo" (Bergson, 1988b, p.71). O espaço aparece assim como um vazio onde os objetos estariam colocados: "O que se torna necessário é afirmar que conhecemos duas realidades de ordem diferente, uma heterogênea, a das qualidades sensíveis, a outra homogênea, que é o espaço. Esta última, claramente concebida pela inteligência humana, permite-nos até efetuar distinções nítidas, contar, abstrair e talvez também falar" (ibidem, p.73).

Para Bergson, a inteligência humana ignora o dado da percepção sensível, ou seja, "as qualidades dos corpos e o espaço com elas", ao elaborar a ideia de um espaço ideal homogêneo, ou seja, "uma realidade sem qualidade", um "princípio de diferenciação" não qualitativa que tanto permitiria "distinguir entre si várias sensações idênticas e simultâneas" – posições distintas, como esquerda e direita – quanto sensações distintas. "Quanto mais se insistir na diferença das impressões feitas na nossa retina por dois pontos de uma superfície homogênea, mais nos limitaremos à atividade do espírito, que divisa sob a forma de homogeneidade extensa o que se lhe proporcionou como heterogeneidade qualitativa" (ibidem, p.67). Um exemplo paradigmático dessa concepção de espaço homogêneo seria proporcionado por Kant em sua *Crítica da razão pura*.

> Deve-se a Kant a fórmula precisa desta última concepção: a teoria que desenvolve na Estética Transcendental consiste em dotar o espaço de uma existência independente do seu conteúdo, em declarar isolável de direito o que cada um de nós separa de fato, e em não ver na extensão uma abstração

> como as outras. Neste sentido, a concepção kantiana do espaço difere menos do que se imagina da crença popular. Muito longe de abalar a nossa fé na realidade do espaço, Kant determinou-lhe o sentido preciso e trouxe-lhe até a justificação [...] Assim, sensações inextensivas permanecerão o que são, sensações inextensivas, se nada lhe acrescentarmos. Para que o espaço nasça da sua coexistência, é necessário um ato do espírito que as abranja a todas simultaneamente e as justaponha; este ato *sui generis* parece-se bastante ao que Kant chamava uma forma *a priori* da sensibilidade. Se agora procurássemos caracterizar este ato, veríamos que consiste essencialmente na intuição, ou antes, na concepção de um meio vazio homogêneo. (Bergson, 1988b, p.69)

A tese da existência de um espaço homogêneo, ao mesmo tempo exterior e "lugar natural" da matéria, é amplamente criticada por Bergson. Para o filósofo, não existe esse espaço dissociado da materialidade que o constitui e até mesmo o espaço entre os objetos não seria vazio, como defende em sua obra posterior, *Matéria e memória*, como veremos no próximo capítulo. O que nos interessa no momento é mostrar que, para Bergson, é justamente essa ideia equívoca de um espaço ideal homogêneo, preenchido por uma multiplicidade de objetos distintos, que formata a ideia de um tempo homogêneo no qual estados de consciência se desenrolaram. Espaço e tempo seriam, então, as duas formas do homogêneo, a da coexistência e a da sucessão. No espaço, as coisas materiais nos são dadas simultaneamente como exteriores umas às outras e como exteriores a nós, com contornos fixos e intervalos entre si em um meio homogêneo. E em relação ao tempo, seria legítimo postular que os fatos de consciência nos são dados sucessivamente como exteriores uns aos outros e como exteriores a nós, com contornos fixos e intervalos entre si em um meio homogêneo? Para Bergson, não, como veremos adiante. A consciência assim pensada no tempo, ou esse tempo com o qual se pensa a sucessão psicológica, seria "um conceito bastardo", seria o espaço adentrando-se "no domínio da consciência pura" ou "o fantasma do espaço assediando a consciência reflexa" (ibidem, p.71). É isso principalmente que Bergson denuncia em sua crítica da aplicação do par de conceitos multiplicidade e unidade ao psiquismo.

Seu ponto de partida é a análise da ideia de número. Trata-se, primeiramente, de apontar a relação íntima entre a ideia de número, a ideia de tempo e a ideia de espaço homogêneo, para, a seguir, refletir sobre a legitimidade de sua aplicação ao domínio da vida psicológica. Bergson trata da relação entre as ideias de número e de espaço a partir da definição de número como uma coleção ou soma de unidades, que ele caracteriza como "a síntese do uno e do múltiplo". O fato de, com a ideia de número, pensarmos frequentemente nos algarismos com os quais efetuamos operações aritméticas, tais como soma, subtração, divisão e multiplicação, nos faz muitas vezes esquecer que sua origem e significado, constituídos já na infância, são indissociáveis de uma "imagem extensa". Talvez tenhamos começado contando objetos diversos, depois imaginado uma fila de objetos – bolas, por exemplo – e, por fim, substituídos esses objetos concretos por pontos os quais deram lugar finalmente a números abstratos. Desse modo, a ideia de número estaria desde a origem indissociavelmente ligada aos objetos materiais os quais, pelo fato de serem vistos e tocados, poderiam também ser contados. Para contá-los, nós não apenas os percebemos separadamente, mas também precisamos representá-los de uma só vez, ou seja, reter a imagem de todos simultaneamente. Isso ocorre porque, embora o número seja o componente de uma multiplicidade cujos elementos podem ser contados um a um, ou seja, isoladamente, ele é também, como já o dissemos, uma coleção de unidades. Contar, então, não é apenas apontar um a um sucessivamente objetos distintos; é juntar o anterior com o posterior, o que pressupõe a lembrança do objeto, ou dos objetos anteriores, e um espaço ideal no qual eles são representados simultaneamente ou justapostos.

> Ou os compreendemos todos sob a mesma imagem e, por consequência, torna-se necessário justapô-los num espaço ideal, ou repetimos cinquenta vezes, de seguida, a imagem de um deles, e então parece que a série, mais do que no espaço se situa na duração [...] Para que o número vá aumentando à medida que avanço, é necessário que retenha as imagens sucessivas e as justaponha a cada uma das novas unidades de que evoco a ideia: ora, é no espaço que semelhante justaposição se opera [...] toda a operação pela qual

> se contam os objetos materiais implica a representação simultânea desses objetos e que, por isso mesmo, os deixamos no espaço [...] Sem dúvida, é possível perceber, no tempo, e apenas no tempo, uma sucessão pura e simples, mas não uma adição, isto é, uma sucessão que viesse a dar numa soma. De fato, se uma soma se obtém pela consideração sucessiva de diferentes termos, ainda é necessário que cada um destes termos persista quando se passa ao seguinte e espere, por assim dizer, que lhe acrescentemos os outros: como esperaria ele, se não passasse de um instante da duração? E onde esperaria, se não o localizássemos no espaço? Involuntariamente, fixamos num ponto do espaço cada um dos momentos que contamos, e é apenas com esta condição que as unidades abstratas formam uma soma. (ibidem, p.59)

A ideia de espaço é também indissociável da representação das unidades que entram na composição de número. Tais unidades são consideradas como indivisíveis provisoriamente, ou seja, quando se pensa em sua composição com as outras unidades, mas quando as consideramos em si mesmas, concebemos a sua divisão, e só se pode dividir o que tem extensão.

> ao representarmos as unidades que compõem o número, julgamos pensar em indivisíveis: esta crença entra, em grande parte, na ideia de que se poderia se conceber o número independentemente do espaço. No entanto, prestando mais atenção, ver-se-á que toda a unidade é a de um ato simples do espírito e que, consistindo este ato em unir, é necessário que alguma multiplicidade lhe sirva de matéria. Sem dúvida, no momento em que penso em cada uma das unidades isoladamente, considero-a como indivisível, porque se entende que não penso senão nela. Mas, logo que a deixo de lado para passar à seguinte, objetivo-a, e por isso mesmo faço dela uma coisa, isto é uma multiplicidade. Bastará, para disso nos convencermos, observar que as unidades com as quais a aritmética forma número são unidades provisórias, susceptíveis de se dividirem indefinidamente, e que cada uma constitui uma soma de quantidades fracionárias, tão pequenas e tão numerosas quanto se queira imaginar [...] Ora, porque se admite a possibilidade de dividir a unidade em tantas partes quantas se quiser, ela considera-se como extensa. (ibidem, p.60)

Além da divisibilidade, Bergson aponta a descontinuidade como a outra noção espacial pressuposta na ideia de número. Essa desconti-

nuidade está implicada no ato de contar, o qual consiste, efetivamente, em pensar as unidades sucessivamente uma a uma, mas não no final do processo, ou seja, quando se pensa no número ignorando-se as unidades que o compõem. Nesse caso privilegia-se a noção de continuidade.

> Não se pode contestar que a formação ou construção de um número implica a descontinuidade [...] cada uma das unidades com as quais se forma o número três parece constituir um indivisível enquanto lido com ela, e passo sem transição da anterior à que se segue. Se agora construo o mesmo número com metades, quartos, quaisquer unidades, estas unidades constituirão ainda, enquanto servirem para formar este número, elementos provisoriamente indivisíveis, e é sempre por safanões, por saltos bruscos, se assim nos podemos exprimir, que passaremos de uma a outra. E a razão está em que para obter um número, é forçoso fixar a atenção sucessivamente em cada uma das unidades que o compõem. A indivisibilidade do ato pelo qual se concebe qualquer uma delas traduz-se então na forma de um ponto matemático, que um intervalo vazio separa do ponto seguinte. Mas se uma série de pontos matemáticos escalonados no espaço vazio exprime bastante bem o processo pelo qual formamos a ideia de número, estes pontos matemáticos têm tendência a desenvolverem-se em linhas à medida que a nossa atenção deles se afasta, como se procurassem juntar-se uns aos outros. E quanto consideramos os números em estado de acabamento, esta junção é um fato consumado: os pontos tornaram-se linhas, as divisões extinguiram-se, o conjunto apresenta todas as características de continuidade. (ibidem, p.62)

É essa ideia de número, indissociável da ideia de espaço, que constituiria a nossa ideia de tempo criticada por Bergson. Sua crítica consiste em mostrar, primeiramente, que essa ideia de tempo é o esquema com o qual se pensa a sucessão psicológica e, em segundo lugar, que essa representação da vida psicológica é equívoca. Comecemos pela maneira como se representa em geral a sucessão psicológica.

II

Os estados psicológicos são justapostos lado a lado sob a forma de uma linha espacial contínua ou de uma sequência cujas partes se tocam

sem se penetrarem. Pensemos em um colar de pérolas aberto e estendido em linha reta, sendo cada pérola a representação de um estado psicológico. Nessa representação simbólica espacial, os acontecimentos conscientes adquirem "o aspecto de um número" e a sucessão psicológica, a forma de uma multiplicidade numérica. Embora os estados psicológicos não nos sejam dados pelos nossos sentidos, pela visão e pelo tato, por exemplo, os distinguimos e os enumeramos utilizando-nos de um processo de figuração simbólica no qual intervém, necessariamente, o espaço. Tal figuração, que aparece inicialmente como uma representação da sucessão temporal, é, em última instância, espacial, ou seja, trata-se de uma temporalidade profundamente impregnada de espaço: "ao falarmos do tempo, pensamos quase sempre em um meio homogêneo onde os nossos fatos de consciência se alinham, se justapõem como no espaço e conseguem formar uma multiplicidade distinta" (ibidem, p.67). Representa-se, assim, a sucessão psicológica, segundo um modelo da sucessão temporal impregnada de simultaneidade espacial e, portanto, de intervalos, de fixação de contornos, ou seja, tratamos os estados de consciência como se fossem coisas materiais que ocupam ao mesmo tempo lugar no espaço e como se eles tivessem contornos definidos que os separassem uns dos outros. Para ilustrá-lo, Bergson propõe que pensemos no funcionamento de um relógio.

O relógio é o instrumento que concretamente exemplifica a utilização do espaço para a representação do tempo, uma manifestação objetiva da nossa maneira subjetiva de conceber a sucessão temporal. Para Bergson, o mostrador de um relógio, cujo ponteiro corresponde às oscilações do pêndulo, não mede a própria duração, limitando-se apenas a "contar simultaneidades". A rigor, não haveria uma representação da duração, pois, a cada momento, tanto o ponteiro quanto o pêndulo estão numa única posição do espaço, "exterioridade recíproca sem sucessão", sendo a oscilação presente "radicalmente distinta da anterior" pelo fato de ambas não existirem simultaneamente, ou seja, quando uma existe, a outra já desapareceu, não restando nada das posições passadas, o que para Bergson é ausência de duração. Desse modo, o relógio é um exemplo de como a representação espacial do tempo implica o sacrifício da própria ideia de sucessão temporal.

> Se represento as sessenta oscilações [de um pêndulo que correspondem a um minuto] só de uma vez e com uma só a percepção do espírito, excluo por hipótese a ideia de uma sucessão: penso, não em sessenta toques que se sucedem, mas em sessenta pontos de uma linha fixa, simbolizando cada um, por assim dizer, uma oscilação do pêndulo. Se, por outro lado, quero representar as sessenta oscilações sucessivamente, mas sem nada alterar ao seu modo de produção no espaço, deverei pensar em cada oscilação excluindo a lembrança da precedente, porque o espaço não conservou qualquer vestígio: mas, por isso mesmo, condenar-me-ei a ficar continuamente no presente; renunciarei a pensar numa sucessão ou numa duração. (ibidem, p.75)

Em vez de abstrair da vida interior representando-a espacialmente, Bergson propõe que procuremos apreendê-la direta e imediatamente. O que assim descobriríamos é que os fatos de consciência sucessivos não seriam unidades distintas e independentes entre si como as pérolas de um colar, mas se penetrariam mutuamente de tal modo que o "eu presente" não pode ser separado do "eu passado". A memória, ou seja, a conservação do passado no presente e a lembrança do passado[2] é o que torna possível ao "eu" não apenas representar o seu próprio passado, mas também as oscilações passadas do pêndulo ou as posições passadas do ponteiro ao lado de suas posições atuais. Em outras palavras, a noção de sucessão "só existe para um espectador consciente que se lembra do passado e justapõe as duas oscilações ou os seus símbolos num espaço auxiliar" (ibidem). Suprimindo-se o "eu que pensa", não restaria senão a posição presente do pêndulo e do ponteiro. Suprimindo-se o

2 Esses dois significados entrelaçados de memória, conservação e lembrança aparecem mais claramente considerados em *Matéria e memória*, atestando a relação íntima entre memória e duração. Cabe distingui-los, pois, embora a lembrança seja um tipo de conservação do passado no presente, é possível pensar na conservação do passado ainda que não haja lembrança consciente, como elucidam os exemplos arqueológicos e um exemplo prezado por Bergson, o do desenvolvimento orgânico. Daí Bergson poder falar em memória na matéria. Cabe ainda destacar que em textos posteriores Bergson estabelece uma relação mais explícita entre memória e heterogeneidade, ou seja, a memória explicaria em parte a mudança constitutiva da duração.

relógio, a representação espacial da sucessão psicológica, o que resta é apenas "a duração heterogênea do eu, sem momentos exteriores uns aos outros". Se, em vez de justapor a oscilação presente do pêndulo de um relógio à oscilação que a precedeu, nós as percebêssemos "uma na outra, penetrando-se e organizando-se entre si como notas de uma melodia", teríamos, segundo Bergson, "a imagem da duração pura", de uma "multiplicidade indiferenciada ou qualitativa" distinta da ideia de sucessão numérica ou de espaço homogêneo.

Observemos atentamente o que se passa conosco em situações em que estímulos sonoros regulares sucessivos, como o tique-taque de um relógio, nos induzem ao sono. Se a sensação sonora subjetiva fosse a cada momento qualitativamente semelhante – crença equivocada, baseada na ideia de correspondência estrita entre a sensação subjetiva de som e sua causa objetiva, ou seja, o estímulo sonoro produzido pelo relógio –, não seria correto supor que foi o último som ouvido que nos fez dormir, pois como explicar o fato de que foi este, e não os anteriores, que nos induziu ao sono. Para Bergson, o sono é resultado da composição dos sons sucessivos, "não pela sua quantidade enquanto quantidade, mas pela qualidade que a sua quantidade apresentava, isto é, pela organização rítmica do seu conjunto" (ibidem, p.75). A última sensação não permanece a mesma ao se acrescentar às sensações anteriores, ela se organiza com elas, elas se interpenetram produzindo novos efeitos: "Mas a verdade é que cada acréscimo de excitação se organiza com as excitações precedentes, e que o conjunto produz em nós o efeito de uma frase musical que estaria sempre prestes a acabar e se modificaria, na sua totalidade, pela adição de alguma nova nota" (ibidem).

Como o indica o exemplo dado, a verdadeira sucessão psicológica, a multiplicidade realmente vivida, é contínua e está sempre mudando. Continua, já que os seus momentos sucessivos não são "exteriores uns aos outros", ou seja, não se pode separar, a não ser numa representação simbólica, o momento presente da consciência dos momentos que o precederam. Constantemente mudando, pois, em virtude da ligação e continuidade com as vivências anteriores, o momento presente de uma mesma consciência nunca é idêntico

ao que o antecede. Daí Bergson definir a duração psicológica como "heterogeneidade pura". Em suma, a verdadeira sucessão psicológica é um processo contínuo, cujos fatos de consciência não são exteriores uns aos outros, eles se interpenetram de tal modo que não é possível demarcar pontos nos quais se pudessem separá-los. Como poderíamos separar de fato – idealmente o fazemos sempre – o momento presente de uma vivência psicológica que está sempre mudando de um acontecimento psicológico anterior que já deixou de existir? Não estaríamos cometendo o erro de confundir o tempo que decorre com a representação do tempo decorrido?

> Levantar semelhante questão é admitir a possibilidade de representar adequadamente o tempo pelo espaço, e uma sucessão por uma simultaneidade. É atribuir à figura traçada o valor de uma imagem, e não apenas de um símbolo; é acreditar que se poderia seguir nesta figura o processo da atividade psíquica, como a marcha de um exército num mapa [...] Mas o tempo não é uma linha na qual volte a passar. É claro que, uma vez decorrido, temos direito de representar os seus sucessivos momentos como exteriores uns aos outros e pensar assim uma linha que atravessa o espaço; mas compreender-se-á que esta linha simboliza, não o tempo que decorre, mas o tempo decorrido. (ibidem, p.126)

Abstraindo-se da imagem da sucessão psicológica solidificada no espaço homogêneo, descobrir-se-ia que as vivências interiores, as ideias e emoções não são algo nítido, preciso e impessoal como o que é oferecido na percepção de muitos dos objetos materiais, mas sim algo "confuso, infinitamente móvel e inexprimível", fato que é frequentemente ocultado pela linguagem. Já vimos anteriormente como a utilização do conceito de intensidade implica a espacialização de cada um dos estados psicológicos. A linguagem seria também responsável pela "solidificação" de nossas experiências subjetivas consideradas em seu conjunto na medida em que essas são modeladas por palavras originariamente utilizadas para referir-se aos objetos exteriores percebidos como individualidades justapostas no espaço. Desse modo, em vez de expressar as próprias vivências psíquicas, tarefa por demais problemática, como justificamos anteriormente,

se as substitui "por uma justaposição de estados inertes, traduzíveis por palavras, e que constituem cada um o elemento comum, consequentemente, o resíduo impessoal, das impressões experimentadas" (ibidem, p.99). A linguagem, ao interpor-se entre nossa experiência e nossa consciência, não apenas reforçaria nossa crença na invariabilidade de nossas vivências interiores quanto nos enganaria a respeito de suas qualidades.

> Tendemos instintivamente a solidificar as nossas impressões, para exprimi-las mediante a linguagem. Daqui confundirmos o próprio sentimento, que está em perpétua mudança, com o seu objeto exterior permanente e, sobretudo, com a palavra que exprime este objeto. Assim como a duração fugaz do nosso eu se fixa pela sua projeção no espaço homogêneo, assim as nossas impressões, numa mudança contínua, enrolando-se em torno do objeto exterior que é a sua causa, adotam os seus contornos precisos e a sua imobilidade. (ibidem, p.99)

Vejamos, por exemplo, como a linguagem nos enganaria em relação à natureza de nossas sensações. Embora uma observação atenta de nossas vivências interiores nos mostre que nunca experimentemos um cheiro e um sabor da mesma maneira, desatentamente consideramos os cheiros e sabores atualmente vivenciados como se fossem os mesmos do passado, ou seja, ao lhes isolar e dar um nome que utilizamos sempre que vamos descrevê-los, os "cristalizamos". Em geral, damos o mesmo nome a sensações olfativas e gustativas que um dia foram agradáveis, mas que hoje nos são repugnantes, tratando-as como se fossem as mesmas sensações. Para Bergson, o sabor de uma fruta experimentado desprazerosamente em algum momento de nossas vidas não seria o mesmo se tal sabor fosse experimentado prazerosamente. Ao tratá-lo como se fosse a mesma coisa, dando-lhe um mesmo nome, estamos desconsiderando as próprias sensações e privilegiando os objetos que as causam. E, em casos extremos, a palavra, por estar ligada a alguma expectativa subjetiva, sobrepõe-se ao que verdadeiramente experienciamos, ou seja, tal expectativa não mudaria a nossa experiência subjetiva, como muitos poderiam pensar, mas a ocultaria de nós mesmos.

> A influência da linguagem sobre a sensação é mais profunda do que normalmente se pode pensar. Não só a linguagem nos leva a acreditar na invariabilidade das nossas sensações, mas induzir-nos-á em erro, por vezes, quanto ao caráter da sensação experimentada. Assim, quando como uma iguaria rara, o seu nome, enriquecido com a aprovação que se lhe dá, interpõe-se entre a minha sensação e a minha consciência poderei acreditar que o sabor me agrada quando um simples esforço de atenção me provaria o contrário. (ibidem, p.98)

Consideremos, agora, os nossos sentimentos. Também vimos anteriormente, quando tratamos da crítica bergsoniana do conceito de intensidade, que ao dar o mesmo nome a um sentimento, diferenciando-o apenas em termos de grau, acabamos por encobrir suas importantes diferenças qualitativas. Para Bergson, um amor violento, uma melancolia profunda são constituídos por "infinitos elementos diversos que se fundem, se penetram, sem contornos precisos, sem a menor tendência a exteriorizar-se uns relativamente aos outros" (ibidem, p.96). Em vez de considerarmos o sentimento como "um ser que vive, se desenvolve e, consequentemente, muda sem cessar", constitutivo de "uma duração cujos momentos se penetram [...] substituímo-lo por uma justaposição de estados inertes, traduzíveis por palavras, e que constituem cada um o elemento comum, consequentemente, o resíduo impessoal, das impressões experimentadas num determinado caso pela sociedade inteira" (ibidem).

Quando usamos palavras como amor ou ódio, para referirmo-nos a certos sentimentos, estamos tratando esses sentimentos como se fossem uma só e mesma coisa, para uma mesma pessoa, em todas as circunstâncias ou para todas as pessoas independentemente de suas outras vivências interiores. Em outras palavras, objetivamos tais sentimentos como se fossem impessoais, os tratamos como se eles tivessem uma essência rígida e imutável. Para Bergson, o amor e o ódio, e o mesmo vale para os outros sentimentos, não podem ser dissociados daquele que os experimenta, refletindo a sua "personalidade inteira", o que significa que "cada um de nós tem a sua maneira de amar e de odiar", variedade essa que tornaria inviável a expressão fiel de sentimentos por meio de palavras já que necessitaríamos de um

número infindável delas. Nem mesmo os romancistas que têm o poder extraordinário de reconectar tais sentimentos à vida dos personagens que os experimentam, descrevendo-a em sua riqueza de detalhes, ou seja, de tirá-los da sua condição objetiva e restituí-los ao domínio da experiência subjetiva, são inteiramente bem sucedidos. Seu empreendimento não é completamente[3] bem-sucedido por causa justamente dos próprios limites da linguagem, de sua incapacidade de exprimir o puramente qualitativo e individual.

> Avaliamos o talento de um romancista pelo poder com que retira do domínio público, a que a linguagem assim os fizera descer, sentimentos e ideias a que procura restituir, por uma multiplicidade de pormenores que se justapõem, a sua primitiva e viva individualidade. Mas, assim como se poderão intercalar infinitamente pontos entre duas posições de um móvel, sem nunca preencher o espaço percorrido, assim também, só porque falamos, só porque associamos ideias umas às outras e essas ideias se justapõem em vez de se penetrarem, não conseguimos traduzir completamente o que a nossa alma experimenta: o pensamento permanece incomensurável com a linguagem. (ibidem, p.97)

Em suma, embora Bergson defenda que pensamento e linguagem frequentemente se misturem e que a linguagem em geral conforme

---

3 Parece, então, que o sucesso de alguns romancistas estaria no fato não de conseguir exprimir, pelo uso costumeiro das palavras, a riqueza da vida interior de seus personagens, mas sim pelo efeito que é capaz de produzir em seus leitores, ou seja, a "simpatia" com os personagens a partir de suas próprias vivências psicológicas, que ele próprio apreende por serem suas próprias, mas que também teria dificuldade de traduzir em palavras. Em relação a esse aspecto, são muito sugestivas as considerações posteriores de Bergson a respeito das diferenças entre arte e ciência, sobre a utilização dos romancistas, por exemplo, de recursos como imagens/metáforas e das próprias palavras de um modo diferente do discursivo da ciência, como se fossem recursos auxiliares, talvez mais eficientes, de expressão da interioridade psicológica. É por isso que Bergson (1988b, p.98) diz que, se quisermos nos colocar "na presença de nós mesmos", devemos nos mirar no "romancista audacioso" que, apesar dos limites inerentes à linguagem, é capaz de encontrar em seu uso um meio de nos apontar na direção da realidade, ou seja, "sob esta justaposição de estados simples uma penetração infinita de mil impressões diversas que já deixaram de o ser na altura em que os nomeamos".

o pensamento, o filósofo também considera que nem toda experiência de pensamento pode ser traduzida ou expressa pela linguagem. Desse modo, a análise bergsoniana da linguagem não implica, como em outras filosofias, a dissolução do psicológico ou a sua redução à matéria. A irredutibilidade da subjetividade psicológica dada pela consciência imediata é a contrapartida de sua objetivação produzida pela consciência reflexiva.

As considerações anteriores sobre a irredutibilidade da experiência interior à linguagem pressupõem uma distinção fundamental entre dois modos de conhecimento que, por sua vez, implica uma distinção radical entre dois tipos de existentes, a matéria e o espírito. No âmbito do *Ensaio*, o conhecimento da matéria e a referência às coisas materiais por meio da linguagem não aparecem como algo problemático. O que Bergson critica é o uso do modo de conhecimento e da linguagem, adequados à materialidade, para tratar das experiências psicológicas. O filósofo defende a irredutibilidade da vida interior a esse modo de conhecimento e à linguagem que lhe é inerente.

É assim que a crítica bergsoniana à utilização das categorias de intensidade e multiplicidade/unidade com seu significado espacial para tratar das experiências subjetivas tem como contraponto a defesa da concepção de que o eu pensante se diferencia radicalmente da matéria, ou seja, não se pode aplicar a ele nenhuma das propriedades espaciais. Como um dado imediato da consciência, o eu pensante seria da natureza do tempo, mas não do tempo espacializado da ciência e do senso comum, e sim do tempo entendido como sucessão contínua e heterogênea de estados psicológicos qualitativamente distintos. Coloca-se, assim, a partir da distinção radical entre consciência e matéria estabelecida no *Ensaio*, tratar da relação entre esses dois componentes da realidade, o que faremos no próximo capítulo.

Considerações finais

Antes de passar à reflexão sobre a relação entre consciência e matéria, gostaríamos de retomar alguns dos resultados do *Ensaio* a

partir das considerações sobre o estatuto ontológico da consciência em Descartes, apresentadas na introdução do presente trabalho. Para uma melhor compreensão do problema nesses termos, retomaremos a caracterização bergsoniana da experiência consciente. Primeiramente, Bergson critica a aplicação das propriedades espaciais, costumeiramente atribuídas aos objetos materiais, à interioridade psicológica. A análise da linguagem, em especial dos conceitos de intensidade e multiplicidade/unidade, mostrou que esses esquemas, a partir dos quais se pensa a interioridade psicológica, estariam original e intimamente ligados à experiência sensível e aos objetos materiais. O filósofo denuncia, assim, a discriminação da vida interior em termos de estados psicológicos múltiplos cujos elementos estariam justapostos num tempo homogêneo e alinhados no espaço como se fossem "objetos ou coisas" separados entre si e de nós próprios.

Contra essa objetivação da subjetividade psicológica, Bergson propõe que atentemos para o dado imediato da experiência consciente, oculto pela linguagem e irredutível a ela. E que dado é esse? Ao se abstrair do mundo exterior e voltar-se para si mesma, a consciência imediata apreende milhares de sensações, sentimentos e ideias únicos e indefiníveis, cuja complexa originalidade e riqueza só podem ser compreendidas por quem as experimenta. A tentativa bergsoniana de descrever qualitativamente as vivências psicológicas reafirma os limites desse empreendimento, correlatos dos limites da linguagem, postulados pelo filósofo. Considerados em si mesmos, nossos estados de consciência estariam sempre mudando e seriam qualidade pura, misturando-se de tal modo que não se poderia saber se é um ou são vários. Bergson (1979a, p.2) diz que, se não fechássemos os "olhos à incessante variação de cada estado psicológico" e "quando a variação se tornou tão considerável a ponto de se impor à nossa atenção" não falássemos como se na passagem de um estado para o outro houvesse um salto, "como se um novo estado se tivesse justaposto ao precedente", veríamos que a continuidade se mantém na passagem de um acontecimento psicológico ao outro, como se fosse "um mesmo estado que se prolonga" (ibidem, p.3).

Daí Bergson (1993a, p.189) não fazer objeções a que se atribua à sucessão psicológica uma unidade, desde que se entenda que não se

trata de uma unidade "abstrata, imóvel e vazia", mas de uma unidade "movente, mutável, colorida, viva". Isso quer dizer que a vida interior consciente não deve ser caracterizada em termos de propriedade de uma substância imutável, uma espécie de suporte sob as mudanças. Essa tese tem gerado inúmeras dificuldades filosóficas, as quais Bergson (1972, p.906) acredita evitar ao postular que a mudança e a indivisibilidade constituem a própria substancialidade da vida interior:

> Mas em nenhuma parte a substancialidade da mudança é tão visível, tão palpável, quando no domínio da vida interior. As dificuldades e contradições de todo gênero às quais chegaram as teorias da personalidade decorrem do que é representado, de uma parte, uma série de estados psicológicos distintos, cada um invariável, que produziriam as variações do eu por sua própria sucessão, e de outra parte um eu, não menos invariável, que lhe serviria de suporte. Como esta unidade e esta multiplicidade poderiam se unir? Como, não durando nem uma nem outra – a primeira porque a mudança é alguma coisa que lhe acrescenta, a segunda porque ela é feita de elementos que não mudam – poderiam constituir um eu que dura? Mas a verdade é que não há um *substratum* rígido imutável nem estados distintos que nele passam como atores em um cenário. Há simplesmente a melodia contínua de nossa vida interior, melodia que prossegue indivisível, do começo ao fim de nossa existência consciente. É justamente esta continuidade indivisível de mudança que constitui a duração verdadeira.

Essa citação nos deixa entrever dois aspectos em relação à noção de substância, um que afasta e outro que aproxima Bergson e Descartes. Embora Bergson não aceite a ideia de que o eu psicológico seja um suporte imaterial imutável das vivências psicológicas, ele concorda que se trata de um eu imaterial e inextenso, acrescentando a essa caracterização negativa da consciência o atributo positivo da temporalidade. E aqui devemos destacar a propriedade de continuidade sem a qual, como veremos no próximo capítulo, a própria experiência consciente não seria possível. O fato de o eu psicológico bergsoniano não ser um suporte imutável das vivências psicológicas não significa que ele não seja radicalmente distinto da matéria, ou seja, para Bergson não são

apenas as vivências psicológicas conscientes que se distinguem da matéria, mas é o próprio eu psicológico que não é material, ou seja, Bergson parece, assim como Descartes, confundir as experiências psicológicas conscientes com o próprio eu psicológico. Em outras palavras, os pensamentos conscientes, em si mesmos absolutamente distintos da matéria, seriam propriedade de algo não material, mais do que isso, seriam a própria "coisa" imaterial, a qual Bergson, também como Descartes, chama de espírito ou alma. Bergson o afirma explicitamente: "A substancialidade da alma pode nos ser revelada na percepção que nós temos de nós mesmos e tornar-se assim um fato de experiência" (ibidem, p.95).

É nesse sentido que o eu pensante bergsoniano pode ser considerado como uma substância no sentido cartesiano, já apresentado na introdução, ou seja, como "uma coisa que existe de tal maneira que só tem necessidade de si própria para existir" (Descartes, 1989, p.92), ou "para compreender o que são substâncias, basta tão só que vejamos que podem existir sem o auxílio de qualquer outra coisa criada" (ibidem, p.93). É essa a tese amplamente defendida por Bergson em obras posteriores, como procuraremos mostrar nos próximos capítulos. Conforme veremos, essas obras não apenas reforçam a tese bergsoniana do dualismo espírito e matéria tentando fundamentá-lo confrontando-o com as posições científicas dominantes contemporâneas, mas também revelam que esse dualismo já estava presente no âmbito do *Ensaio.* Independentemente de que se considere bem-sucedido ou não o confronto do dualismo bergsoniano com a ciência que lhe é contemporânea e até mesmo com a ciência posterior, a questão que ainda permanece diz respeito aos fundamentos de uma das conclusões do *Ensaio:* seria legítimo inferir que o espírito é um dado imediato da consciência a partir da apreensão imediata da experiência consciente com um dado qualitativo e não material? Em outras palavras, utilizando-nos de uma linguagem cartesiana, poder-se-ia afirmar que o dado imediato do pensamento consciente é não apenas o próprio pensamento, mas também o espírito entendido como substância – não no sentido de suporte de mudanças – pensante? Sendo o caso, as críticas dirigidas a Descartes também seriam pertinentes em relação ao pensamento de Bergson.

2
Relação entre consciência e matéria

Considerações iniciais

Afirmamos ao final do capítulo anterior que, para Bergson, a consciência, enquanto essencialmente distinta da matéria, seria uma substância no sentido de poder existir independente ou separadamente da matéria. Em outras palavras, Bergson considerava no *Ensaio* que os pensamentos conscientes não são propriedade da matéria, eles seriam indissociáveis do espírito. Como veremos neste capítulo, essa tese é defendida de maneira explícita e contundente em *Matéria e mem*ória, livro que se segue ao *Ensaio*.

Bergson refere-se inúmeras vezes à relação entre essas duas obras, *Ensaio* e *Matéria e memória*, destacando a complementaridade de duas formas diferentes de conhecimento as quais conduziriam ao mesmo resultado, ou seja, a distinção e a independência da consciência em relação à matéria. Em *A alma e o corpo*,[1] título que por si só sugere uma perspectiva dualista, Bergson diz, a respeito dos dois livros, que eles apresentam as duas formas distintas, complementares e necessárias à investigação filosófica da relação entre alma e corpo: a observação interna e a observação externa.

1 Conferência proferida em Foi et Vie em 28 de abril de 1912 e publicada junto a estudos de outros autores no volume intitulado *Le matérialisme actuel*.

> À filosofia pertence a tarefa de estudar a vida da alma em todas as suas manifestações. Exercitando-se na observação interior, o filósofo deveria descer até o fundo de si mesmo, depois, retornando à superfície, seguir o movimento gradual pelo qual a consciência se distende, se estende, prepara-se para evoluir no espaço. Assistindo a esta materialização progressiva, espiando as maneiras pelas quais a consciência se exterioriza, ele obteria, ao menos, uma intuição vaga do que pode ser a inserção do espírito na matéria, a relação entre o corpo e a alma. Seria apenas, sem dúvida, um primeiro clarão, nada mais. Mas este foco de luz nos dirigiria por entre os inumeráveis fatos de que dispõem a psicologia e a patologia. Estes fatos, por sua vez, corrigindo e completando o que a experiência interna poderia ter de defeituoso ou de insuficiente, retificariam o método de observação interior. Assim, pelas idas e vindas entre dois centros de observação, um interior, outro exterior, obteríamos uma solução cada vez mais aproximada do problema – jamais perfeita, como pretendem ser frequentemente as soluções do metafísico, mas sempre aperfeiçoável, como as do cientista. É verdade que do interior teria vindo o primeiro impulso, à visão interior teríamos pedido o principal esclarecimento; e esta é a razão pela qual o problema permaneceria o que ele deve ser, um problema de filosofia. (Bergson, 1993b, p.37)

O que encontramos, portanto, em *Matéria e memória*, é um outro tipo de investigação no qual a distinção e irredutibilidade entre consciência e matéria não resultaria de uma apreensão imediata da própria experiência consciente mas derivaria da observação e interpretação de fatos que à primeira vista sustentariam a tese materialista reducionista a qual, *grosso modo*, considera que o pensamento consciente é uma propriedade do cérebro. Tomando então a obra *Matéria e memória* como fio condutor deste capítulo, trataremos de dois de seus aspectos fundamentais. O primeiro é a apresentação da concepção bergsoniana sobre o papel do cérebro nas operações de percepção e memória segundo a qual o cérebro não é um produtor de representações nem um arquivo de lembranças, ou seja, percepção e memória seriam irredutíveis à atividade cerebral embora a ela intimamente relacionadas, o que significa a rigor a irredutibilidade da consciência ou espírito ao

cérebro. Tendo em vista esse resultado, ou seja, a irredutibilidade da consciência à matéria, um segundo aspecto deve ser considerado, a explicação bergsoniana da relação entre consciência e matéria e, em especial, da relação entre consciência e corpo.

Irredutibilidade da consciência ao cérebro

O cérebro é um centro de ação e não um produtor de representações

Em *Matéria e memória* o tema da relação entre consciência e matéria é tratado a partir da investigação de Bergson a respeito daquelas que o filósofo caracteriza como as duas "funções elementares do espírito", a percepção e a memória. Trata-se, em princípio, de criticar a concepção científico-filosófica dominante, a qual consistiria na união entre duas perspectivas teóricas distintas embora compatíveis, o associacionismo e o materialismo. De acordo com o associacionismo, a percepção determinaria mecanicamente o aparecimento das lembranças e a justaposição ou fusão entre a percepção atual e a lembrança de uma percepção anterior semelhante seria a base do reconhecimento, ou seja, de estarmos diante de algo já anteriormente experienciado. Segundo o materialismo, essa associação explicar-se-ia por movimentos e localizações cerebrais responsáveis pela percepção e pela memória, isto é, em toda percepção haveria estímulos transmitidos pelos nervos aos centros perceptivos e a propagação desse movimento a outros centros cerebrais faria surgir as imagens mnêmicas.

Bergson discorda dessa explicação questionando a interpretação dos fatos normais e patológicos que supostamente a corroboram. O foco principal de sua reflexão é o papel desempenhado pelo cérebro nos fenômenos de percepção e de memória. Contra a tese de que o cérebro é um produtor de representações conscientes e um arquivo de lembranças, Bergson propõe que o cérebro seja essencialmente considerado como um centro de ação. Procuraremos mostrar que, diferentemente da concepção materialista reducionista dominante a

qual privilegia a cerebral – constituição e localização – explicando a partir dela a função, Bergson privilegia a função em relação à estrutura, ou seja, a estrutura é relevante na medida em que ela permite a realização de uma função específica, a ação.[2] Nesse sentido, não parece por acaso que a descrição bergsoniana do cérebro seja tão geral, não considerando mais detalhadamente os seus elementos constituintes, conhecimento já disponível na época da elaboração de *Matéria e memória*, mesmo em obras cujas perspectivas teóricas eram contestadas por Bergson.

Começaremos tratando da percepção consciente. Embora Bergson considere que a percepção consciente concreta seja indissociável da memória e das afecções corpóreas, o filósofo propõe que se a trate inicialmente tentando desse modo compreender a sua relação com o cérebro. Bergson diz que concorda com a tese materialista segundo a qual há uma relação entre o conteúdo das percepções conscientes, as características do estímulo externo e o tipo de movimentos moleculares cerebrais.

> Eu sei que os objetos exteriores imprimem nos nervos aferentes estímulos que se propagam para os centros [nervosos], que os centros são o

2 Um pressuposto fundamental que acompanha toda a obra de Bergson é o de que as operações psicológicas devem ser compreendidas a partir de sua função pragmática. Pensando em termos do evolucionismo de Bergson, tema que será objeto do terceiro capítulo, a estrutura corpórea também é explicada, pelo menos em parte, pela função: "Observamos agora que a psicologia, quando decompõe a atividade do espírito em operações, não se ocupa o suficiente de saber para que serve cada uma delas [...] O homem pode sem dúvida sonhar ou filosofar, mas primeiro deve viver; não há dúvida alguma de que nossa estrutura psicológica tem a ver com a necessidade de conservar e desenvolver a vida individual e social. Se a psicologia não se reger por essa consideração, deformará necessariamente seu objeto. Que se diria do cientista que fizesse a anatomia dos órgãos e a histologia dos tecidos, sem se preocupar com sua finalidade? Ele correria o risco de dividir em falso, de agrupar em falso. Se a função só se compreende pela estrutura, não se podem deslindar as grandes linhas da estrutura sem uma ideia da função. Não se deve, pois, tratar o espírito como se ele fosse o que é 'por nada, por prazer'. Não se deve dizer: sendo tal a sua estrutura, dela tiramos tal partido. Pelo contrário, o partido que dela tiramos é o que permitiu determinar sua estrutura..." (Bergson, 1992, p.111).

> teatro de movimentos moleculares muito variados, que estes movimentos dependem da natureza e da posição dos objetos. Mudem-se os objetos, modifiquem-se sua relação a meu corpo, e tudo muda nos movimentos interiores de meus centros perceptivos. Mas tudo muda também em "minha percepção". (Bergson. 1990b, p.17)

O que Bergson não aceita é que se extraia dessa relação mais do que ela realmente dá, ou seja, que se conclua a partir da interação entre estímulo, cérebro e percepção que a percepção consciente é um mero produto da atividade cerebral. A observação atenta dos fatos sustentaria uma outra explicação, a de que a percepção consciente surge como resultado do fato de o cérebro ser essencialmente um órgão de ação. Como explicar a partir daí, por exemplo, a experiência na qual se observa o desaparecimento da percepção consciente após o seccionamento dos nervos sensitivos? A explicação aceita é que o seccionamento do nervo impede que as excitações por ele transmitidas produzam, em regiões específicas do cérebro, os movimentos moleculares responsáveis pela percepção consciente. Para Bergson, ignora-se aí o aspecto fundamental responsável pela ausência da percepção: a impossibilidade da ação que também se segue ao seccionamento dos nervos. O seccionamento do nervo sensitivo impediria que as excitações por ele transportadas desencadeiem, a partir do cérebro, os movimentos que elas normalmente provocam, restringindo, assim, o campo de nossa atividade e a percepção consciente correspondente ao sentido afetado: "é esse conjunto de *ocasiões perdidas* que se traduziria pela sensação agora abolida" (Bergson, 1972, p.647).

De acordo então com a concepção bergsoniana os movimentos moleculares do cérebro não são responsáveis diretos pela produção das representações, e sim movimentos dirigidos à ação, destinados a preparar e iniciar a reação do corpo aos estímulos provenientes dos objetos exteriores, indicando, desse modo, as ações que poderiam ser por ele realizadas: "eles marcam, a todo momento, como faria uma bússola que se desloca, a posição de uma certa imagem determinada, meu corpo, em relação às imagens circundantes [...] esboçam a todo momento seus procedimentos virtuais" (ibidem, p.18).

Nos seres humanos[3] o sistema nervoso seria constituído de tal forma que o estímulo recebido não está diretamente conectado a um único sistema motor, o que implicaria uma resposta já preestabelecida, mas pode entrar em relação com uma grande variedade de aparelhos motores em decorrência do esboço simultâneo de várias ações passíveis de realização. Nesse sentido, a diferença importante entre "automatismo puro" e "atividade voluntária" tem seu correspondente na diferença estrutural entre a medula espinhal, com suas funções reflexas, e o cérebro, com seus processos perceptivos. O papel da medula é transformar os estímulos recebidos em "movimentos executados", ou seja, o "movimento centrípeto comunicado pela excitação reflete-se imediatamente, por intermédio das células nervosas da medula, num movimento centrífugo, determinando uma contração muscular" (Bergson, 1990b, p.25). Em *A consciência e a vida*,[4] Bergson diz ser a medula o lugar em que estão montados mecanismos que contêm, já prontas para serem movimentadas, as ações que o corpo pode realizar, ou seja, um "grande número de respostas já prontas". Se esses mecanismos são acionados diretamente a partir do mundo externo, "o corpo executa, então, imediatamente, como resposta à excitação recebida, um conjunto de movimentos coordenados entre si" (Bergson, 1993b, p.8). Se esse fosse o padrão único de estrutura e funcionamento dos seres vivos não haveria percepção consciente.

Para Bergson, o cérebro é a mediação necessária que torna possível a percepção consciente que acontece quando o estímulo externo dirige-se primeiramente a ele e por meio dele atinge as células motoras da medula. O cérebro seria como uma "encruzilhada", onde estímulos vindos de "qualquer via sensorial" podem se ligar a "qualquer via motora". Como o acionamento do mecanismo motor pelo cérebro a partir do estímulo recebido não é imediato e várias são as vias motoras disponíveis, uma delas, a mais apropriada à situação, seria a escolhida.

---

3 Neste capítulo, privilegiaremos a relação entre percepção e ação nos seres humanos. No Capítulo 4 trataremos da relação entre consciência e ação nos seres vivos em geral, ou seja, a partir da concepção evolutiva bergsoniana.

4 Conferência feita em inglês na Universidade de Birmingham, em 29 de maio de 1911.

É nesse sentido que Bergson (1993b, p.9) afirma que o cérebro além de ser órgão de ação, é também um "órgão de escolha". A partir de excitações recebidas, o cérebro conduz o movimento a um "órgão de reação escolhido" ou abre a esse "movimento a totalidade das vias motoras para que aí se desenhem todas as reações que ele pode gerar e para que analise a si mesmo ao se dispersar" (Bergson, 1990b, p.26). O cérebro "parece um instrumento de análise com relação ao movimento recolhido e um instrumento de seleção com relação ao movimento a executar" (ibidem). O cérebro seria assim comparável a uma central telefônica cuja função é "efetuar a ligação ou fazê-la aguardar [...] transmitir e repartir movimentos" (ibidem).

As possibilidades de ação propiciadas pelo cérebro explicariam a relação entre a riqueza da percepção consciente e o grau de desenvolvimento do sistema nervoso. Primeiro, porque sistemas nervosos desenvolvidos dispõem de mecanismos motores mais complexos os quais permitem uma ampliação do campo de relação com os objetos externos, ou seja, o acesso a um maior número de objetos e a uma maior distância. Segundo, e não menos importante, é o fato de as ações serem menos determinadas por serem menos imediatas, de modo que a riqueza da percepção refletiria o grau de indeterminação da ação. É nesse sentido que Bergson (1990b, p.27) afirma que a percepção consciente simboliza "a parte crescente de indeterminação, deixada à escolha do ser vivo em sua conduta em face das coisas", e que a extensão da percepção consciente está vinculada à "intensidade da ação de que o ser vivo dispõe" (ibidem, p.28). Ela está ausente sempre que um estímulo se prolongue em reação necessária – automatismo – e está presente quando a reação é incerta, onde há mais espaço para a hesitação (ibidem).

Isso, sem dúvida, se manifesta em processos cerebrais: "como a cadeia de elementos nervosos que recebe, retém e transmite movimentos é justamente a sede e dá a medida dessa indeterminação, nossa percepção acompanhará todos os detalhes e parecerá exprimir todas as variações desses mesmos elementos nervosos" (ibidem, p.66). A correspondência entre percepção consciente e acontecimentos cerebrais não seria, então, decorrente de aquela ser um epifenômeno deste, mas

sim do fato de, nos termos de Bergson (1979a, p.263), os quais pretendemos esclarecer melhor na próxima seção, ambos medirem, "um pela complexidade de sua estrutura e a outra pela intensidade de seu despertar, a quantidade de *escolha* de que o ser vivo dispõe". Desse modo, o conteúdo da percepção consciente daria a medida de nossa ação possível sobre os objetos que nos cercam sem ser uma representação produzida pela atividade cerebral, embora seja propiciada por ela:

> o cérebro recebe dos órgãos dos sentidos, por intermédio dos nervos centrípetos, a indicação de certos atos possíveis, transmite aos órgãos locomotores, por intermédio dos nervos centrífugos, a ordem de executar ou esboçar tal ou tal ato efetivamente, mas se limita, em suma, a escolher entre várias ações possíveis, e a preparar uma certa ação real: como tudo isso diz respeito apenas à *ação*, e que entretanto a *representação* se produz, é preciso admitir que a representação não é criada pelo fenômeno cerebral, que ela é simplesmente ocasionada ou movimentada por ele. (Bergson, 1972, p.806)

A interpretação bergsoniana do fenômeno perceptivo implica, como vimos, uma definição do papel do corpo, em especial do cérebro como um centro de ação. Cabe lembrar que nos ocupamos até o momento apenas da percepção pura. Trata-se, de agora em diante, de mostrar como essas hipóteses fundamentais são mantidas quando se considera a percepção concreta, aquela que, nos termos de Bergson, não pode ser dissociada da memória.

O cérebro é um centro de ação e não um arquivo de lembranças

Bergson assume que a sua hipótese sobre o papel do cérebro na percepção pura é tão legítima quanto a teoria materialista da consciência-epifenômeno. A observação dos fatos mostraria apenas que a percepção de um objeto externo é correlata de um conjunto de modificações cerebrais, fenômeno cuja coexistência não seria por si só suficiente para estabelecer de forma definitiva se "as modificações cerebrais esboçam as reações nascentes de nosso corpo", permitindo

assim a percepção do objeto, ou se "elas criam a duplicata consciente do objeto presente" (Bergson, 1990b, p.265). Para o filósofo, a confirmação de sua hipótese sobre o papel do cérebro na percepção, assim como uma melhor compreensão da origem da percepção consciente seriam propiciadas pelo estudo da memória, ou seja, da representação de um objeto ausente.

Como já dissemos anteriormente, o materialismo associacionista considera que a lembrança é apenas uma percepção enfraquecida produzida pelo cérebro, ou seja, a "repetição atenuada" do mesmo fenômeno cerebral que está na origem da percepção do objeto. A memória seria, portanto, uma "função do cérebro" e, entre a percepção e a lembrança, a diferença seria apenas de intensidade. Bergson se contrapõe a essas duas hipóteses, alegando: primeiro, que a memória não é meramente uma função cerebral, ou seja, que o estado cerebral, por si só, não faz surgir a lembrança; segundo, que há uma diferença de natureza entre percepção e lembrança, entre presença e ausência do objeto percebido.

Vejamos mais detalhadamente esses dois aspectos da concepção bergsoniana. Começaremos pela relação entre cérebro e memória e deixaremos a questão da relação entre percepção e lembrança para as seções finais deste capítulo, considerando que é por meio dela que Bergson procura explicar a relação entre espírito e matéria. No momento, nosso objetivo principal é mostrar os argumentos de Bergson a favor da irredutibilidade da memória, ou seja, da consciência à matéria, os quais ratificam, por meio da interpretação de vários fatos psicológicos normais e patológicos, sua concepção a respeito do papel do cérebro apresentada em sua análise da percepção pura: "A teoria da memória, que constitui o centro de nosso trabalho, precisava ser ao mesmo tempo a consequência teórica e a verificação experimental de nossa teoria da percepção pura" (ibidem, p.265).

Para tratar da questão da relação entre memória e cérebro faz-se necessário inicialmente distinguir os dois tipos de memória existentes, ou seja, as duas formas, radicalmente diferentes, de sobrevivência do passado. Uma é a memória, que consiste na conservação do passado sob a forma de mecanismos motores; seu funcionamento é automático.

A outra é a memória que consiste na conservação do passado sob a forma de lembranças; essa envolve um trabalho do espírito. Bergson explica essa diferença a partir do exemplo da memorização de um texto. Podemos nos lembrar tanto do próprio texto quanto das leituras que dele fizemos com a finalidade de decorá-lo. A lembrança do texto teria a característica de um hábito ou automatismo corpóreo. A memorização começa pela decomposição do texto; a seguir, cada uma de suas partes é lida repetidamente, depois são ajuntadas, compondo um conjunto completo, armazenado como um "sistema fechado de movimentos automáticos que se sucedem na mesma ordem e ocupam o mesmo tempo" (ibidem, p.84). Estando o texto memorizado, basta um impulso inicial para seguir numa ordem rigorosa uma série de movimentos labiais. O texto assim conservado parece, como o hábito de andar e escrever, algo impessoal que não revela sua relação com o passado nem a ele nos remete. Poder-se-ia falar aqui em memória, não pela conservação de imagens passadas, e sim pelo prolongamento do passado no presente. Nesse sentido, o passado é mais encenado do que lembrado, encenação essa que requer um tempo mínimo, ainda que ela se faça apenas interiormente, o mesmo tempo "que é necessário para desenvolver um a um, ainda que em imaginação, todos os movimentos de articulação requeridos" (ibidem, p.85).

Diferentemente da memória corpórea, caracterizada como um hábito, a lembrança das leituras realizadas teria como seu atributo principal a espontaneidade. A imagem de cada uma das leituras, acontecimentos datados e únicos, tornar-se-ia memória imediatamente após cada uma de suas realizações. O mesmo aconteceria com todas as nossas vivências passadas, independentemente de sua importância, ou seja, nada escaparia a essa memória, os fatos, os gestos, os lugares, a data. Sendo representação do passado, diferentemente do texto decorado, essa memória poderia ser alongada ou abreviada, abarcada de uma só vez.

A essas duas formas de memória corresponderiam dois tipos de reconhecimento das coisas ou eventos presentes. O reconhecimento, definido como "o ato concreto pelo qual reavemos o passado no presente" (ibidem, p.96), ou "o movimento progressivo pelo qual o passado e

o presente entram em contato um com o outro" (ibidem, p.267), pode se dar tanto por movimentos, reconhecimento motor, quanto por meio de representações, lembrança propriamente dita. Como veremos, os dois casos reforçariam a tese de que o cérebro é fundamentalmente um centro de ação e não um arquivo de lembranças.

O "reconhecimento motor" seria a base de um tipo específico de "sentimento de familiaridade" que experimentamos diante de um objeto percebido. Para compreendê-lo, devemos, primeiramente, considerar que toda percepção é acompanhada por movimentos cerebrais e corporais voltados para a utilização dos objetos. Estabelece-se uma conexão entre a percepção e esses movimentos por meio da repetição desse acompanhamento. Desse modo, quando novamente percebemos objetos que já tínhamos percebido anteriormente, esboçam-se no cérebro movimentos motores que acompanhavam as experiências antigas. Justamente esses movimentos nascentes nos fazem sentir que estamos diante de algo já visto anteriormente, sendo assim o reconhecimento perceptivo a "consciência de um acompanhamento motor bem regulado, de uma reação motora organizada" (ibidem, p.101). E como se manifesta essa familiaridade? Mais pela ação, ou melhor, pela inclinação à ação do que pelo pensamento. Tratar-se-ia de um reconhecimento mais exercido do que pensado, ou seja, de uma familiaridade com um objeto que se manifesta como um convite para "desempenhar um papel" (ibidem, p.103). Pensemos no sentimento de familiaridade de um pianista em relação ao seu piano o qual lhe aparece como um instrumento próprio para a realização de uma ação específica, o tocar piano. Na base dessa ação, estariam os movimentos esboçados no cérebro, subsequentes às percepções anteriores do piano, os quais se esboçam novamente todas as vezes que está diante desse instrumento. E é isso que faria o pianista experimentar o sentimento de estar diante de algo já conhecido como um instrumento musical.

Se, por um lado, os fenômenos motores são a base do reconhecimento perceptivo, por outro, eles também desempenhariam um papel importante em relação às lembranças de experiências passadas, sendo responsáveis tanto pela inibição da maioria delas quanto pela atualização de apenas algumas. Consideremos primeiramente a inibição das

lembranças. Para Bergson, há uma incompatibilidade entre perceber e lembrar. Como vimos anteriormente, perceber implica estar voltado para o presente tendo em vista as necessidades da ação. Já lembrar pressupõe um afastamento, ainda que temporário, do presente, da "ação a que nossa percepção nos inclina" (ibidem). E seriam justamente os fenômenos motores, de fato todo o sistema sensório-motor envolvido na percepção presente que impediria o retorno das lembranças. Todavia isso não seria um obstáculo para que algumas lembranças de experiências passadas se atualizem, facilitadas justamente pelos movimentos cerebrais. Ou seja, os movimentos que provocam o reconhecimento automático favoreceriam o reconhecimento por imagens, já que estão intimamente relacionados à seleção daquelas, dentre as inúmeras representações possíveis do passado, que tem interesse no presente e que se assemelham à percepção atual. Assim, se, por um lado, a ação que se realiza contribui para afastar as imagens antigas em geral, por outro, ela facilita o acesso daquelas cujo conteúdo seja apropriado ao presente.

> Devido à constituição de nosso sistema nervoso, somos seres nos quais impressões presentes se prolongam em movimentos apropriados: se antigas imagens vêm do mesmo modo prolongar-se nesses movimentos, elas aproveitam a ocasião para se insinuarem na percepção atual e fazerem-se adotar por ela. Com isso, aparecem, de fato, à nossa consciência, quando deveriam de direito permanecer cobertas pelo estado presente. (ibidem, p.103)

Enquanto no reconhecimento automático não haveria uma fixação no objeto percebido, pois o interesse principal está na ação, ou seja, "nossos movimentos prolongam nossa percepção para obter efeitos úteis e nos *afastam*, assim, do objeto percebido" (ibidem, p.107), no reconhecimento atento os movimentos "nos *reconduzem* ao objeto para sublinhar seus contornos" (ibidem), acionando as imagens de experiências passadas semelhantes que se fundiriam na percepção presente. Como se trata de percepção e não de lembrança, ou seja, como nosso olhar está no presente e não no passado, não atentamos para os detalhes das lembranças que oferecem à percepção presente.

> Suponhamos, com efeito, que os movimentos renunciam ao seu fim próprio, e que a atividade motora, em vez de continuar a percepção através de reações úteis, volta atrás para desenhar seus traços principais. Então, as imagens análogas à percepção presente, imagens cuja forma já terá sido lançada por esses movimentos, virão regularmente e não mais acidentalmente fundir-se nesse molde, com a condição, é verdade, de abandonarem muitos de seus detalhes para entrarem aí mais facilmente. (ibidem)

Algo semelhante ao reconhecimento de um objeto já conhecido aconteceria na percepção de um objeto novo. Ela produziria no sujeito percipiente "movimentos que a desenham em linhas gerais", "movimentos de imitação", que a prolongam e servem de quadro comum à percepção e às imagens rememoradas. Essas seriam, de fato, imagens semelhantes à imagem percebida que a memória lança em sua direção a partir do esboço traçado pelos movimentos corporais e cerebrais (ibidem, p.111). Desse modo, a memória devolveria à percepção presente a "sua própria imagem", ou "uma imagem-lembrança do mesmo tipo". As imagens armazenadas na memória e que se dirigem ao encontro da percepção não seriam apenas aquelas idênticas ao objeto, mas também as semelhantes a ele ou que têm com ele algum parentesco que propicie algum tipo de reconhecimento. O processo poderia ser assim resumido:

> Se a imagem retida ou rememorada não chega a cobrir todos os detalhes da imagem percebida, um apelo é lançado às regiões mais profundas e afastadas da memória, até que outros detalhes conhecidos venham a se projetar sobre aqueles que se ignoram. E a operação pode prosseguir indefinidamente, a memória fortalecendo e enriquecendo a percepção, a qual, por sua vez, atrai para si um número crescente de lembranças complementares. (ibidem)

Desse modo, a maior ou menor riqueza da percepção consciente, ou seja, o fato de um objeto ou conjunto de objetos ser percebido mais ou menos detalhadamente dependeria dos diferentes graus de participação da memória, isto é, as mesmas lembranças poderiam interferir mais ou menos explicitamente no processo perceptivo. Na percepção atenta

e detalhada, a lembrança estaria tão próxima do objeto percebido, percepção e lembrança se encaixariam "tão bem", que acabariam por se confundir de tal modo que a percepção ocultaria a memória. Essa diferença de níveis perceptivos dependeria do quanto a memória é solicitada pelos elementos motores envolvidos na percepção, ou seja, do quanto a memória está contraída a serviço da ação. A situação oposta seria a de extrema desatenção em relação ao presente, ou seja, sem o acionamento das lembranças pelos movimentos cerebrais voltados para a ação nos colocaríamos efetivamente no passado, sendo o sonho um exemplo paradigmático como veremos adiante.

> Mas, à medida que essas lembranças se aproximam mais do movimento e por isso da percepção exterior, a operação da memória adquire uma importância prática maior. As imagens passadas, reproduzidas tais e quais com todos os seus detalhes, e inclusive com sua coloração afetiva, são as imagens do devaneio ou do sonho; o que chamamos agir é precisamente fazer com que essa memória se contraia, ou, antes, se aguce cada vez mais, até apresentar apenas o fio de sua lâmina à experiência onde irá penetrar. (ibidem, p.116)

Procuraremos mostrar a seguir que e como essa teoria de Bergson segundo a qual o cérebro é essencialmente um centro de ação e não um produtor de representações ou um arquivo de lembranças propõe-se a explicar não apenas o funcionamento do psiquismo normal, mas também seu funcionamento nas patologias que afetam a percepção e a memória, e ainda, em situações especiais, como é o caso dos sonhos, fenômenos geralmente apontados pelos materialistas como evidência de sua tese localizacionista e reducionista.

Interpretação não reducionista das patologias de percepção e de memória

A teoria materialista localizacionista e associacionista segundo a qual o cérebro é um produtor de representações, um arquivo de lembranças, e que a diferença entre percepção e lembrança é apenas de grau e não de natureza tem como um de seus principais fundamentos os fatos de lesões

cerebrais específicas frequentemente acompanhadas de distúrbios de percepção e memória, também específicos. Para Bergson, esses mesmos fatos permitem apenas afirmar que o cérebro é um centro de ação. Ir além disso seria afastar-se daquilo que os fatos realmente oferecem e contrariar o próprio discurso de cientificidade, seria fazer metafísica e não ciência. Consideremos mais detalhadamente a interpretação bergsoniana dos distúrbios de percepção e de memória subsequentes a lesões cerebrais contrapondo-o à concepção dominante.

Começaremos pela crítica de Bergson à explicação materialista associacionista do processo de reconhecimento, ou seja, do sentimento de já ter visto ou vivido anteriormente o que agora se vê ou se vive. Para o associacionismo, o reconhecimento deriva de uma associação – justaposição ou fusão – entre a percepção presente e a lembrança da percepção anterior semelhante a ela, ou seja, de uma "reaproximação" entre a percepção atual e as imagens que no passado foram dadas em contiguidade com uma percepção semelhante e que estariam, de alguma forma, armazenadas no cérebro. Isso significa que o reconhecimento depende da conservação das imagens antigas no cérebro e que ele não seria possível no caso de elas serem destruídas por algum tipo de lesão cerebral.

Para contestar essa hipótese, Bergson (1990b, p.99) invoca os casos de "cegueira psíquica", ou seja, a "incapacidade de reconhecer os objetos percebidos". Alguns casos mostrariam que a cegueira psíquica não é "acompanhada de uma inibição da memória visual" e que a conservação da lembrança de uma percepção visual "não basta para o reconhecimento de uma percepção semelhante" (ibidem). Por exemplo, uma paciente "podia, com os olhos fechados, descrever a cidade onde habitava e percorrê-la na imaginação: uma vez na rua, tudo lhe parecia novo" (ibidem). Outros doentes saberiam "evocar a visão interior de um objeto que lhes é nomeado; descrevem-no bastante bem; não são capazes porém de reconhecê-lo quando lhes é apresentado" (ibidem). Um outro exemplo no qual a memória visual foi completamente abolida, ou seja, no qual o doente é totalmente incapaz de lembrar de sua cidade, de sua mulher e seus filhos mostraria que a abolição da memória não tem "invariavelmente por efeito a cegueira

psíquica", ou seja, que é possível o reconhecimento sem a intervenção de uma "imagem antiga" (ibidem). Nesse caso, o reconhecimento perceptivo seria, pelo menos em parte, possível:

> o paciente não reconhecia mais, certamente, as ruas de sua cidade natal, tanto que não podia nem nomeá-las nem se orientar nelas; sabia, no entanto que eram ruas e que via casas. Ele não reconhecia mais sua mulher e seus filhos; podia afirmar, no entanto, ao percebê-los, que era uma mulher, que eram crianças (ibidem).

A interpretação localizacionista dos distúrbios de memória associados a lesões cerebrais é também questionada por Bergson. Como veremos, o filósofo defende que a lesão cerebral não necessariamente destrói as lembranças supostamente localizadas na região lesada, pois, o que os fatos mostram, é apenas que as lesões comprometem as ações em seu início ou em seu final: "Ora elas impediriam o corpo de tomar, ante um objeto, a atitude apropriada ao chamamento da imagem; ora cortariam as ligações dessa lembrança com a realidade presente, o que significa que, suprimindo a última fase da realização da lembrança, suprimindo a fase da ação, elas impediriam do mesmo modo a lembrança de se atualizar" (ibidem, p.108). Os casos de lesão cerebral com o consequente distúrbio da memória auditiva, ou seja, a incapacidade de apropriar-se das lembranças das palavras ouvidas, indicam que não houve uma diminuição do número de lembranças. Pois se isso acontecesse, teria também ocorrido ou uma perda de todas as lembranças junto com o desaparecimento da capacidade auditiva, ou apenas um enfraquecimento da função auditiva, o que permite inferir que a lesão não apagou as lembranças acústicas, que ela afetou apenas a capacidade de recuperá-las. Isso seria confirmado pelo fato de lembranças aparentemente apagadas serem frequentemente recuperadas quando o paciente está muito emocionado, quando é ajudado, revelando-lhe a primeira sílaba e solicitando que ele complete a palavra, e até mesmo quando é encorajado.

Para compreender melhor esse aspecto, retomemos a explicação bergsoniana do processo de reconhecimento auditivo das palavras.

O reconhecimento das palavras pronunciadas por um interlocutor consistiria em um processo quase mimético de acompanhamento dos sons que permite ao ouvinte se colocar entre as ideias que deram origem à representação auditiva, as ideias que são materializadas por essas palavras. Desse modo, com suas representações auditivas próprias, o ouvinte "encaixar-se-ia" no esquema motor e recobriria, a partir daí, "os sons brutos percebidos", ou seja, ele reconstituiria, "partindo das ideias, a continuidade dos sons que o ouvido percebe" (ibidem, p.129). Isso significa que o esquema motor desempenha um papel fundamental no processo de reconhecimento auditivo das palavras.

> Aguardamos, passivos, que as impressões saiam em busca de suas imagens? Não sentimos antes que nos colocamos numa certa disposição, variável com o interlocutor, variável com a língua que ele fala, com o tipo de ideias que exprime e sobretudo com o movimento geral de sua frase, como se começássemos por adequar o tom de nosso trabalho intelectual? O esquema motor, acentuando as entonações de meu interlocutor, acompanhando a curva de seu pensamento em todas as suas sinuosidades, indica ao meu pensamento o caminho. Ele é o recipiente vazio que determina, por sua forma, a forma da massa fluída que nele se precipita. (ibidem, p.134)

Admitindo-se essa hipótese, os distúrbios da memória auditiva teriam duas causas possíveis, as quais prescindiriam da crença na destruição das lembranças. Primeiro, a lesão comprometeria os movimentos automáticos atuais. Ao afetar os mecanismos responsáveis pelo prolongamento do "estímulo recolhido em movimento automaticamente executado", a lesão impossibilitaria a fixação de nossa atenção pelo estímulo acústico externo, já que nosso corpo não é "mais capaz, em presença da excitação vinda de fora, de tomar automaticamente a atitude precisa por intermédio da qual se operaria uma seleção entre nossas lembranças" (ibidem, p.118). Segundo, a lesão impediria a formação do "antecedente sensorial" que prepara os movimentos voluntários. Nesse caso, "as lembranças não encontrariam no corpo um ponto de aplicação, um meio de se prolongar em ação [...] a atenção já não poderá ser fixada pelo sujeito" (ibidem). Em ambas as alternati-

vas, não teria ocorrido a destruição das palavras. Como diz Bergson em sua conferência *A alma e o corpo*, o afásico parece rodear a palavra que procura. Essa, por sua vez, parece estar em algum lugar, faltando-lhe apenas a força necessária para alcançá-la. Ele tenta adquiri-la, ensaiando várias atitudes corporais: "por vezes, tendo substituído por perífrases a palavra que acreditava desaparecida, o afásico fará entrar em uma delas a própria palavra" (Bergson, 1993b, p.53). A lesão cerebral teria comprometido, nesses casos, o ajustamento ao contexto, impedindo os movimentos necessários ao prolongamento das lembranças em ações.

> Quando esquecemos um nome próprio como fazemos para lembrá-lo? Tentamos todas as letras do alfabeto, uma depois da outra, pronunciamo-las antes interiormente; depois, se isto não for suficiente, nós as articulamos em voz alta; colocamo-nos, pois, de cada vez, em todas as várias disposições motoras entre as quais será preciso escolher; uma vez que a atitude requerida é encontrada, o som da palavra procurada aí se ajusta como numa moldura preparada para recebê-la. É esta mímica real ou virtual, efetuada ou esboçada, que o mecanismo cerebral deve esboçar. E é ela, sem dúvida, que a doença atinge. (ibidem)

Um caso curioso citado por Bergson contra a hipótese do cérebro arquivo é o de um paciente que se esquece somente da letra "f". A interpretação não localizacionista de Bergson não é menos curiosa. O fato de somente a letra "f" ter sido esquecida não indica que ela foi apagada, muito pelo contrário, a abstração do "f", em todas as palavras faladas ou escritas que a possuem, sugere que há um reconhecimento implícito dessa letra, que de alguma forma ela continua na memória, como se só fosse possível esquecer do "f" se ele estivesse presente.

O localizacionismo materialista não seria também uma explicação satisfatória para os casos em que a perda das lembranças é progressiva, obedecendo a uma rigorosa ordem metódica e gramatical, respectivamente: os nomes próprios, os substantivos comuns, os adjetivos e os verbos. Tenta-se explicar esse fato a partir da hipótese de que as lembranças das palavras estão depositadas em células cerebrais localizadas em camadas sobrepostas atingidas em sequência por uma

lesão cerebral. Para Bergson, essa interpretação não explica a "evolução metódica" em que a doença afeta as células sempre na mesma ordem, independentemente da variedade da causa, da forma e da localização da lesão. Essa evolução poderia ser compreendida a partir da ideia de que a lesão comprometeu a ação. O esquecimento progressivo seguiria a direção do que é mais difícil para o que é mais fácil de ser lembrado; facilidade e dificuldade dependeriam da proximidade da ação. Como os movimentos cerebrais estão voltados para a ação com a qual alguns elementos gramaticais estão mais diretamente relacionados, justamente esses elementos são comprometidos pela lesão do cérebro. Aconteceria na lesão cerebral um processo inverso ao normal.

> E por que são os verbos, dentre todas as palavras, aquelas de que nos recordamos mais facilmente? É simplesmente porque os verbos exprimem ações e uma ação pode ser mimetizada. O verbo é mimetizável diretamente, o adjetivo só o é por intermédio do verbo que o envolve, o substantivo pelo duplo movimento intermédio do adjetivo que exprime um de seus atributos e do verbo implicado no adjetivo; o nome próprio exige três intermediários, o substantivo comum, o adjetivo e ainda o verbo; assim, pois, à medida que vamos do verbo ao nome próprio, afastamo-nos mais da ação imediatamente imitável, representável pelo corpo; um artifício cada vez mais complicado torna-se necessário para simbolizar com movimento a ideia expressa pela palavra que procuramos. E como é ao cérebro que cabe a tarefa de preparar esses movimentos, como seu funcionamento fica tanto mais diminuído, reduzido, simplificado neste ponto, quanto mais profundamente lesada houver sido a região interessada, nada há de surpreendente em que uma alteração ou uma destruição de tecidos, que torna impossível a evocação de nomes próprios ou substantivos comuns, deixe subsistir o verbo. (Bergson, 1993b, p.54)

A concepção bergsoniana acerca do papel do cérebro aplicar-se-ia também a uma outra patologia da memória, a amnésia retrógrada. Nesses casos, as lembranças – recentes ou distantes –, desaparecidas da consciência, não teriam sido apagadas; elas apenas estariam esperando as condições que permitam a sua manifestação. Nos termos de Bergson (1990b, p.191), aguardam "a imagem dominante na qual

pudessem se encostar". Elas poderiam ser recuperadas em certas situações específicas, como num esforço motivado pela sugestão que o paciente recebe em estado de hipnose, ou após um "choque brusco" ou uma "emoção violenta". Não haveria assim uma diferença radical, ou de natureza, entre "o desaparecimento de uma lembrança com seus diversos detalhes preliminares e a abolição, pela amnésia retrógrada, de um número maior ou menor de lembranças anteriores a um acontecimento dado" (ibidem, p.192).

Bergson conclui que as patologias de memória associadas a lesões em locais específicos do cérebro não indicam que houve uma eliminação automática e definitiva das lembranças, mas, apenas, um "enfraquecimento gradual e funcional do conjunto da memória interessada" (ibidem, p.197). A lesão não teria, então, atingido as lembranças supostamente acumuladas no cérebro e sim "as regiões sensoriais e motoras correspondentes a esse tipo de percepção e, sobretudo, os anexos que permitem acioná-las interiormente, de sorte que a lembrança, não achando mais a que se prender, acaba por tornar-se praticamente impotente" (ibidem, p.197).

Bergson defende que o materialismo associacionista e localizacionista não apenas não explica satisfatoriamente os fatos patológicos que supostamente a fundamentariam, mas também não fornece uma boa explicação para alguns fatos da psicologia normal. Primeiro, considerando-se que a percepção, ainda que de um mesmo objeto, ocorre de maneiras muito distintas, variando a forma, a dimensão, o ângulo, a cor conforme a iluminação etc., e considerando-se ainda que lembrança é a impressão deixada pela percepção no cérebro, deveríamos, então, ter um grande número de lembranças relativas a esse mesmo objeto. Tomemos como exemplo a acumulação das representações auditivas de uma palavra. Uma mesma palavra pode ser pronunciada por diferentes timbres de voz ou por uma mesma voz em diversas alturas de sons, gerando cada uma delas uma imagem auditiva correspondente e distinta. Todas essas imagens estariam amontoadas no cérebro ou apenas algumas delas? Neste último caso, qual seria o critério de seleção? E como explicar a união entre a lembrança da palavra selecionada e a mesma palavra quando novamente ouvida e reconhecida? Não se

resolveria o problema, postulando-se que se captaria apenas o que há de semelhante nas diversas percepções de uma mesma palavra, pois, de acordo com a hipótese do cérebro arquivo, a memória é inerte e passiva, ou seja, ela apenas registra a "materialidade" dos milhares de "sons percebidos" de uma palavra.

Seguindo essa mesma linha argumentativa, Bergson destaca a dificuldade de com a hipótese do cérebro arquivo explicar a articulação entre lembrança e percepção não mais em relação à forma, mas sim quanto ao significado. O problema é que o significado da palavra ouvida é dinâmico e se constitui a partir do conjunto da frase enquanto as lembranças auditivas do cérebro são fixas e isoladas. Consideremos esse problema mais detalhadamente. Uma palavra só tem individualidade, para nós, a partir do momento em que somos ensinados a abstraí-la do conjunto da frase na qual está inserida, assumindo aspectos diferentes, podendo, portanto, seu sentido variar, na medida em que a frase vai sendo proferida. Com apenas uma lembrança auditiva dessa palavra, uma espécie de modelo fixo figurado por dispositivos intracerebrais ali depositados "aguardando" a passagem das impressões sonoras, não seria possível o reconhecimento da palavra ouvida, pois não faltaria "a medida comum, o ponto de contato entre a imagem seca, inerte, isolada, e a realidade viva da palavra que se organiza com a frase" (ibidem, p.130).

Um caso especial da psicologia normal é o dos sonhos. Considerando a importância desse tema, que Bergson aborda muito rapidamente em *Matéria e memória*, mas o trata de forma ampla em um texto, *O sonho*, apresentando aí com muita clareza os principais aspectos de sua concepção acerca do papel do cérebro na percepção e na memória, a ele dedicaremos a próxima seção.

Cérebro, percepção e memória nos sonhos

Em *O sonho*, Bergson procura inicialmente mostrar que existe uma relação entre os conteúdos perceptivos dos sonhos e os estímulos sensíveis corpóreos, tanto aqueles provenientes do mundo externo quanto os forjados no interior do próprio corpo, ou seja, nossos sonhos são

esculpidos sobre uma certa *matéria sensível* oferecida aos nossos cinco sentidos ou inerente aos próprios acontecimentos corporais.

A participação desses dois elementos nos sonhos, os internos e os externos, ambos indissociáveis da atividade corpórea, pode ser mais bem compreendida tomando-se como exemplo as sensações visuais. Comecemos pelas sensações visuais que se originam no próprio corpo. Quando fechamos os olhos, seja em virtude das modificações incessantes da circulação retiniana, seja pela pressão que a pálpebra fechada exerce sobre o globo ocular ao excitar mecanicamente o nervo óptico, forma-se o que os psicólogos e fisiologistas chamam de "poeira luminosa", "espectros oculares", "fosfenas", ou seja, sobre um fundo negro formam-se manchas de diversas cores, pálidas ou de um brilho singular, que se dilatam e se contraem, mudando de forma e de nuança, lentamente ou com extrema rapidez, estendendo-se umas sobre as outras. Essas formas poderiam desenhar os contornos dos objetos que compõem o sonho. Por exemplo, uma mancha branca com vagos riscos negros pode originar o sonho de estar lendo um jornal, ou uma grande mancha cinza pálida permeada de pontos brilhantes pode produzir o sonho de estar em alto-mar, no meio de ondas cinzentas coroadas com uma espuma branca. "Havia, pois, oferecida à nossa percepção durante o sono, uma *poeira visual*, e esta poeira serviu para a fabricação do sonho" (Bergson, 1993b, p.87). Do mesmo modo, as sensações visuais que têm origem externa podem também contribuir para a formação do conteúdo de um sonho. Por exemplo, as sensações provocadas por uma luz que se acende repentinamente podem originar no sonhador um conjunto de visões nas quais domina a ideia de incêndio. Bergson ilustra esse aspecto com dois casos muito interessantes que atribui a Tissié, o primeiro dos quais apresentamos a seguir:

> B sonha que o teatro de Alexandria está em chamas; o fogo ilumina todo um quarteirão. De repente ele se vê transportado para o meio da fonte da Praça dos Cônsules; um corrimão de *fogo* corre ao longo das correntes que ligam as grossas colunas colocadas em torno da fonte. Depois ele se encontra em Paris na Exposição em *chamas* [...], ele assiste a cenas dilacerantes, etc. Ele desperta em sobressalto. Seus olhos recebiam o feixe de

> luz projetado pela lanterna silenciosa que a freira que fazia a ronda virava para a sua cama ao passar. (ibidem)

Embora os conteúdos visuais prevaleçam nos sonhos, as sensações auditivas também participam de muitos deles. As sensações interiores, tais como zumbidos, que muitas vezes nem são percebidos em vigília, podem aparecer com destaque no sonho, assim como os barulhos provenientes do ambiente, tais como o barulho da chuva ou do vento na janela. "Esfregam-se as tesouras contra as pinças nos ouvidos de Alfred Maury enquanto ele dorme: ele sonha imediatamente que ouve o sino tocar e que assiste aos acontecimentos de junho de 1848" (ibidem, p.88).

As sensações táteis também contribuiriam para o conteúdo do sonho. Por exemplo, o sonho de estar voando, planando, ou seja, de não estar tocando a terra pode ter origem no fato de os pés do sonhador terem perdido os pontos de apoio na cama. A sensação de esforço para voar pode ser apenas a sensação de pressão do braço e do corpo contra a cama. "Esta, destacada de sua causa, não era mais que uma vaga sensação de fadiga, atribuível a um esforço. Ligada então à convicção de que seu corpo tinha deixado o solo, ela é resolvida em sensação precisa de esforço para voar" (ibidem, p.90). Bergson considera também a existência de sensações táteis provenientes do interior do corpo, dando a esse sentido o nome de "tato interior". Seriam sensações provenientes de determinados órgãos que, mal percebidas em vigília, podem ganhar destaque durante o sonho, permitindo, inclusive, profetizar a existência de doenças por meio de seu conteúdo.

> Não nos espantamos, pois, se filósofos como Schopenhauer querem que o sonho traduza à consciência os estímulos vindos do sistema nervoso simpático, se psicólogos como Scherner atribuem a cada órgão o poder de provocar sonhos específicos que o representariam simbolicamente, e, enfim, se médicos como Artigues escreveram tratados sobre "o valor semiológico" do sonho, sobre a maneira de o fazer servir ao diagnóstico das doenças. Mais recentemente, Tissié mostrou como as perturbações da digestão, da respiração, da circulação, se traduzem por espécies determinadas de sonhos. (ibidem, p.91)

Embora os exemplos citados mostrem a importante participação do corpo nos processos oníricos, eles não explicariam sozinhos os conteúdos dos sonhos. O que faz que essas impressões sensíveis que servem de matéria para os sonhos, as quais têm muitas vezes pouca nitidez e precisão, são vagas e indeterminadas, não sendo mesmo percebidas durante a vigília, adquiram nitidez e clareza? O que faz que linhas negras sobre um fundo branco, manchas coloridas que evoluem diante de nós quando estamos com os olhos fechados, transformem-se em tapete, tabuleiro de xadrez, página escrita ou uma multidão de outras coisas durante o sono? Como pergunta Bergson (1993b, p.92): "Qual é a forma que imprimirá sua decisão à indecisão da matéria?".

Para Bergson, essa forma é a lembrança. O sonho seria "uma ressurreição do passado" que se sobrepõe a um acontecimento corpóreo do presente. Pode ser um detalhe esquecido, uma lembrança aparentemente abolida, um fato percebido distraidamente durante a vigília. A lembrança daria forma aos materiais transmitidos pelos órgãos dos sentidos, convertendo "em objetos precisos e determinados as vagas impressões provenientes do olho, do ouvido, de toda a superfície e de todo o interior do corpo" (ibidem, p.94). Durante o sono, algumas dentre a multidão de lembranças seriam "chamadas [...] pelas formas mais vagas que se desenham a meus olhos, pelos sons mais indecisos que impressionam meus ouvidos, pelo toque mais indistinto que está espalhado pela superfície de meu corpo; mas também pelas sensações mais numerosas que me vêm do interior de meus órgãos" (ibidem, p.96). As lembranças "que puderem assimilar-se à poeira colorida que percebo, aos barulhos de fora e de dentro que ouço etc., e que, além do mais, se harmonizarem com o estado afetivo geral que minhas impressões orgânicas compõem" (ibidem) são carregadas de cor, de sonoridade, de materialidade. Para Bergson, o sonho consiste na junção entre sensação e memória.

Mas o sonho seria apenas o exemplo mais extremo de uma relação que também define a percepção consciente normal de vigília, o "mecanismo de operação é o mesmo em suas grandes linhas" (ibidem, p.97). Segundo Bergson, o que vemos do objeto colocado diante de nós ou

o que ouvimos de uma frase pronunciada é pouco comparado ao que a memória acrescenta recobrindo o esboço inicial da coisa percebida. Como no sonho, na percepção de vigília temos, de um lado, "as impressões reais produzidas nos órgãos dos sentidos" e, de outro, as "lembranças que vêm se inserir na impressão e aproveitar sua vitalidade para voltar à vida" (ibidem, p.100). Quando vemos a coisa, teríamos uma "espécie de alucinação inserida em um quadro real", um fenômeno "semialucinatório". A percepção bruta funcionaria como um esquema geral que atrai lembranças múltiplas que buscariam coincidir com partes da percepção. Assim, a percepção se enriquece de detalhes evocados pela memória. Quando ouvimos alguém falando uma língua que conhecemos imperfeitamente, os sons ouvidos distintamente servem de pontos de referência a partir dos quais nos colocamos em uma ordem de ideias mais ou menos abstratas e daí vamos ao encontro dos outros sons percebidos. Mesmo quando escutamos uma conversação em nosso próprio idioma, ouvimos poucos dos sons emitidos pelo interlocutor, ou seja, a sensação nos fornece apenas um quadro que preenchemos com as lembranças.

O mesmo aconteceria na leitura de um jornal ou de um livro. Não percebemos nem cada letra de uma palavra, nem mesmo cada palavra de uma frase, pois, se fosse o caso, nossa leitura seria muito lenta como a de uma criança que está aprendendo a ler. De cada palavra ou frase, perceberíamos apenas algumas letras ou traços característicos, os quais seriam suficientes para que adivinhássemos o restante que mais alucinamos do que vemos:

> a leitura corrente é um trabalho de adivinhação, mas não de adivinhação abstrata: é uma exteriorização de lembranças, de percepções simplesmente rememoradas e, consequentemente, irreais, as quais se aproveitam da realização parcial que encontram aqui e ali para se realizar integralmente. (ibidem, p.99)

Para Bergson, como já dissemos anteriormente, é a memória que completa a percepção atenta e a torna clara e distinta ao fornecer-lhe a maior parte de sua matéria. A clareza e a distinção são

> o resultado do enriquecimento da percepção pelas lembranças que, quando nela se inserem nos fazem perceber mais detalhes que dela tínhamos de início encontrado. À medida que a atenção se prolonga, a clareza e a distinção aumentam incessantemente, porque a percepção, uma primeira vez enriquecida e consequentemente modificada, lança um novo apelo à memória, que lhe reenvia novas lembranças; e este movimento progressivo de vaivém se renova enquanto dura a própria atenção, sem que se possa jamais lhe assinalar limites absolutos. Assim se explica o aparente aumento de intensidade da percepção produzida pela atenção. (Bergson, 1972, p.698)

Nos dois casos, vigília e sonho, entretanto, embora as sensações tenham um papel importante no acionamento da memória e essa se sobreponha ao dado percebido, não se deve pensar que isso acontece porque de alguma forma o cérebro cria os conteúdos perceptivos a partir dos estímulos corpóreos que acionariam lembranças arquivadas no próprio cérebro. Ao explicar a diferença entre sonho e vigília tratando da relação entre sensação, percepção e memória, Bergson reafirma sua tese de que o cérebro é apenas um órgão de ação e não um produtor de representações ou arquivo de lembranças. A alteração ou relaxamento no funcionamento do cérebro seria condição necessária para o sonho. Afinal, ele acontece numa condição de distensão, de desatenção, de distração, de indiferença, de desligamento ou de desinteresse em relação às exigências do mundo externo. Como diz Bergson (1993b, p.103): "Dormir é se desinteressar. Dorme-se na exata medida em que se desinteressa. Uma mãe que dorme ao lado de seu filho poderá não ouvir os trovões, enquanto que um suspiro da criança a despertará. Dormia ela realmente para sua criança? Nós não dormimos para o que continua a nos interessar".

Graças ao estado de relaxamento do sono, o latido real de um cão se tranformaria em um sonho no qual um grupo de pessoas fazem um grande barulho, conteúdo esse contruído a partir de lembranças de vivências anteriores. Assim que o som confuso do latido de um cão atrairia a lembrança de gritos "Fora! Fora!" de uma assembleia, do mesmo modo que uma mancha verde salpicada de pontos brancos pode materializar a lembrança de um canteiro com flores, de um bilhar

com suas bolas e muitas outras: "Algumas vezes, elas [as lembranças] a atingem [a sensação] uma após a outra: o canteiro *torna-se* bilhar e assistimos a transformações extraordinárias. Outras se reúnem simultaneamente: então o terreno é bilhar" (ibidem, p.105). Em consequência do estado de distensão do espírito durante o sonho, não haveria um ajustamento exato entre a sensação e a lembrança, sendo possível a aplicação de lembranças muito diversas contra a mesma sensação.

Diferentemente do sonho, a vigília consistiria num estado de atenção, de esforço, de concentração, de ajustamento exato, preciso, entre a sensação e a lembrança, de uma "tensão simultânea da sensação e da memória", pois a todo momento se escolhe e se exclui, escolha de uma sensação entre milhares – algumas das quais reaparecem durante o sonho – e entre as lembranças, afastando todas as que não se moldam sobre o estado presente. Ter-se-ia, assim, um estreitamento da memória, contração em torno da ação presente, em consequência do qual se apresenta à sensação apenas a lembrança que se parece com ela e que pode melhor a interpretar. A sensação seria recoberta pela lembrança que lhe adere perfeitamente. Para que um latido de cão possa ser interpretado e percebido como um latido, seria preciso que esforço e lembrança estivessem articulados em torno da ação para a qual estaria estruturada e organizada a atividade cerebral.

Independência da consciência em relação ao corpo

Como vimos anteriormente, a crítica de Bergson ao materialismo localizacionista e associacionista consiste principalmente na denúncia de sua pretensa fundamentação na observação dos fatos patológicos relacionados a lesões cerebrais. Da análise atenta dos mesmos fatos Bergson redefine o papel do cérebro na percepção e na memória como um centro de ação e não um produtor de percepções conscientes ou um arquivo de lembranças. Um aspecto fundamental dessa crítica ao materialismo, o qual gostaríamos de tratar agora de forma mais explícita, refere-se ao modo como a irredutibilidade da memória ao cérebro implica a irredutibilidade e no limite na independência do espírito em relação ao corpo, ou seja, num dualismo espírito e corpo.

Para Bergson, como vimos anteriormente, explicar a relação entre memória e cérebro é explicar a relação entre dois tipos de memória que estariam fundidos na percepção consciente, a memória-hábito e a memória pura. A memória-hábito consiste na fixação, no organismo, de um "conjunto de sistemas sensório-motores" organizados pela repetição, os quais seriam o prolongamento dos estímulos recebidos em reações nascentes ou efetuadas voltadas para a adaptação. Já a memória pura é aquela que se move "efetivamente no passado", aquela que retém todos os acontecimentos passados alinhados, localizados e datados. A relação entre esses dois tipos de memória deveria ser compreendida em termos de "apoio mútuo". Os mecanismos sensório-motores acionam as lembranças passadas, úteis à ação presente, as quais, por sua vez, dependem desses "aparelhos motores" para se "tornarem presentes", conscientes, ou seja, "é do presente que parte o apelo ao qual a lembrança responde, e é dos elementos sensório-motores da ação presente que a lembrança pura retira o calor que lhe confere vida" (Bergson, 1990b, p.170). O papel do cérebro na memória indica aquela que seria a sua função em geral. O cérebro desempenharia o importante papel de afastar, de frear, de "manter na sombra" aquelas lembranças que não interessam ao presente, à ação iminente. Ele manteria o passado em sua "quase totalidade" em estado inconsciente, trazendo para a consciência apenas "o que é de natureza a aclarar a situação presente, para ajudar a ação que se prepara, para produzir, enfim, um trabalho útil" (Bergson, 1979a, p.5). O cérebro canalizaria "a nossa atenção na direção do futuro", trazendo do passado para a ação presente, "quando muito, sob forma de "lembranças", tal ou tal simplificação da experiência anterior, destinada a completar a experiência do momento" (Bergson, 1993b, p.171). Daí o cérebro ser definido como um órgão de atenção à vida:

> É o cérebro que nos presta o serviço de manter nossa atenção fixada na vida; e a vida, ela, olha para a frente; ela somente se volta para trás na medida em que o passado pode auxiliar a esclarecer e a preparar o futuro. Viver, para o espírito, é essencialmente concentrar-se no ato a ser realizado. É, pois, inserir-se nas coisas por intermédio de um meca-

> nismo que extrairá da consciência tudo o que for utilizável para a ação, pronto a obscurecer a maior parte do resto. Tal é a função do cérebro na operação da memória: ele não serve para conservar o passado, mas primeiramente para velá-lo, depois para deixar transparecer o que é praticamente útil. (ibidem, p.57)

A questão que se coloca inevitavelmente a partir dessas considerações sobre o papel do cérebro é a seguinte: se o passado, que em sua maior parte nos é inconsciente, não está conservado no cérebro, como Bergson pretende ter mostrado com a interpretação dos fenômenos psicológicos normais e patológicos, como ele seria preservado ou, nos termos do filósofo em *A alma e o corpo*, "se a lembrança não foi armazenada no cérebro, onde ela se conserva?" (ibidem, p.55). Primeiramente, Bergson problematiza os próprios termos da pergunta, ou seja, seria adequado perguntar "onde", quando não se trata de corpos materiais que, por serem extensos, poderiam ser conteúdo ou continente uns dos outros, e sim de lembranças, ou seja, entidades que não possuem propriedades espaciais? Ainda segundo o filósofo: "Clichês fotográficos se conservam numa caixa, discos fonográficos num armário; mas por que lembranças, que não são coisas visíveis e tangíveis, necessitariam de um recipiente, e como poderiam tê-lo?" (ibidem, p.96). Tendo feito essa ressalva e aceitando a ideia de "localização" em um "recipiente" apenas como uma metáfora, Bergson diz que as lembranças estão "alojadas" no espírito. Retomando a noção de duração psicológica apresentada no *Ensaio*, diz não estar se referindo a uma entidade hipotética ou misteriosa, mas a algo que é dado "imediatamente" e "evidentemente" pela observação, ou seja, a consciência. E "o espírito humano é a própria consciência" (ibidem, p.96).[5]

5 Tratamos dessa problemática questão da relação entre consciência e espírito na última seção do capítulo anterior. O problema que ali discutimos é se o acesso imediato às várias formas de experiência consciente poderia ser tomado como uma apreensão imediata do próprio espírito, considerando-se que a experiência consciente, ainda que não se apresente com as propriedades das entidades materiais, poderia ser propriedade da matéria organizada.

Como vimos anteriormente, a contribuição de *Matéria e memória* para a noção bergsoniana de duração é o acréscimo da noção de memória sem a qual, conforme mostraremos mais claramente na segunda parte deste capítulo, a própria experiência consciente não seria possível. Desse modo, contra a hipótese de que a memória seja uma espécie de gaveta ou arquivo no cérebro onde as lembranças estariam guardadas ou registradas segundo algum tipo de classificação, ou seja, uma faculdade que se exerce de maneira intermitente, Bergson (1979a, p.5) propõe que a memória seja inseparável da duração psicológica, isto é, do espírito. Para o filósofo, o passado sobrevive integralmente e é indestrutível, conservando-se "por si mesmo, automaticamente". A memória explicaria uma propriedade fundamental da duração psicológica apresentada no *Ensaio*, ou seja, a mudança incessante de um ser consciente: cada momento da duração psicológica "contém sempre, além do precedente, a lembrança que este lhe deixou" (Bergson, 1993a, p.183). Mas não apenas essa propriedade, também as propriedades de continuidade e indivisibilidade, o que justificaria o fato de Bergson (1993a, p.200) definir a própria duração psicológica como memória: "A duração interior é a vida contínua de uma memória que prolonga o passado no presente, seja porque o presente encerra distintamente a imagem incessantemente crescente do passado, seja, mais ainda, porque testemunha a carga sempre mais pesada que arrastamos atrás de nós à medida que envelhecemos". Ou:

> Ora, creio que a totalidade de nossa vida interior é algo como uma única frase começada com o primeiro despertar da consciência, frase semeada de vírgulas, mas em nenhuma parte cortada por pontos finais. E creio também, por conseguinte, que todo o nosso passado lá está, subconsciente – isto é, presente a nós de tal maneira que nossa consciência, para revelá-lo, não necessita sair de si mesma nem acrescentar-se algo estranho: ela só precisa, para perceber distintamente tudo o que ela contém, ou melhor, tudo o que ela é, afastar um obstáculo, levantar um véu. Extraordinário obstáculo aliás! Véu infinitamente precioso! (Bergson, 1993b, p.56)[6]

---

6 Bergson (1972, p.1080) propõe algumas analogias: a duração interior seria como o enrolar-se contínuo de um fio numa bola, ou como uma bola de neve, ou como

As considerações anteriores sobre a irredutibilidade da memória ao cérebro podem ser estendidas à atividade pensante em geral. Segundo Bergson, se conhecêssemos o mecanismo cerebral, poderíamos perceber um "acompanhamento motor do pensamento", movimentos que preparam os pensamentos e mesmo os outros movimentos que acompanham tais pensamentos, por exemplo, o ritmo da palavra e os gestos. À medida que o pensamento está voltado para a ação, mesmo que essa não se realize, ele "esboça uma ou várias ações virtuais, simplesmente possíveis"; são essas "ações reais ou virtuais, projeção diminuída e simplificada do pensamento no espaço, que marcam as articulações motoras do pensamento e são desenhadas na substância cerebral" (ibidem, p.47). Por mais que conhecêssemos o mecanismo cerebral, poderíamos supor o que se passa no cérebro a partir do estado de alma, mas não o contrário, já que a um mesmo estado do cérebro poderia corresponder uma multidão de estados mentais, embora não qualquer um. Bergson faz uma analogia com os gestos dos atores que interpretam uma comédia os quais não nos permitem apreender toda a riqueza e sutileza dos seus pensamentos e ainda que eles possam corresponder a uma grande variedade de pensamentos eles não expressariam adequadamente todos os conteúdos de pensamento.

> A relação do cérebro ao pensamento é, pois, complexa e sutil. Se me pedissem para expressá-la numa fórmula simples, necessariamente grosseira, diria que o cérebro é um órgão de pantomima, e somente de pantomima. Sua função é mimetizar a vida do espírito, mimetizar também as situações exteriores às quais o espírito deve se adaptar. A atividade cerebral está para a atividade mental assim como os movimentos da batuta do regente de orquestra estão para a sinfonia. A sinfonia ultrapassa inteiramente os movimentos que a escondem; a vida do espírito ultrapassa da mesma forma a vida cerebral. (ibidem)

"um fio elástico que se estenderia até um comprimento infinito sem jamais ser dividido e que, por outro lado, pelo único fato de aumentar seu comprimento, poderia ao mesmo tempo aumentar seu peso".

Ao reduzir o papel do cérebro ao desempenho de movimentos produzidos por estímulos ambientais ou corporais, movimentos esses que direcionariam a atividade pensante mas que não seriam responsáveis diretamente pelo seu conteúdo nem pela sua existência os quais os ultrapassariam, Bergson nos remete a uma visão dualista segundo a qual o pensamento é atributo da alma ou espírito, ou seja, uma substância não física ou material unida ao corpo durante a vida e passível de sobreviver à sua morte. Mostramos, na Introdução deste trabalho, que Descartes postula a imortalidade da alma como uma decorrência natural dos termos em que estabelece a natureza e a distinção entre o espírito e o corpo. Nosso objetivo era já indicar naquele momento a intrínseca relação que existe entre a tese da imortalidade da alma, quando não se coloca em dúvida a existência da matéria,[7] e uma concepção dualista de substância. Encontramos uma tese semelhante em Bergson? Sim, de forma categórica, e em vários de seus textos, embora não em *Matéria e memória*, mas em consonância e como implicação das ideias defendidas nessa obra. Vejamos alguns exemplos.

Em uma conferência proferida na Society for Psychical Research de Londres,[8] em 1913, "Fantasmas dos vivos e pesquisa psíquica", publicada no livro de Bergson cujo título parece indissociável de uma perspectiva dualista, *A energia espiritual*, a tese da imortalidade da alma é apresentada contra o materialismo reducionista como uma forte probabilidade decorrente da irredutibilidade do mental ao cerebral estabelecida pela observação dos fatos.

> Quanto mais nós nos acostumamos a esta ideia de uma consciência que ultrapassa o organismo, mais achamos natural que a alma sobreviva

---

7 Referimo-nos ao idealismo de Berkeley.

8 Não se deveria desprezar o fato de que a Society for Psychical Research de Londres, da qual Bergson foi indicado como presidente, estava prioritariamente envolvida com a pesquisa de fenômenos paranormais tais como comunicação e materialização dos mortos, telepatia, clarividência etc., e que *Phantasms of the Living* era o título de dois volumes de um livro que relata experiências mediúnicas, publicado em Londres, em 1886. Nessa conferência, Bergson demonstra grande simpatia por esse tipo de pesquisa e por seus resultados, apontando inclusive a compatibilidade entre eles e a sua própria teoria.

> ao corpo. Certamente, se o mental estivesse rigorosamente calcado no cerebral, se não houvesse nada mais em uma consciência humana do que o que estivesse inscrito em seu cérebro, nós poderíamos admitir que a consciência segue o destino do corpo e morre com ele. Mas se, ao contrário, os fatos, estudados independentemente de todo sistema nos levam a considerar a vida mental como muito mais ampla do que a vida cerebral, a sobrevivência tornar-se-ia tão provável que a obrigação da prova incumbirá àquele que a nega antes que àquele que a afirma; porque, assim como eu disse em outro lugar, "a única razão para se crer na aniquilação da consciência após a morte é o fato de se ver o corpo se desorganizar, e essa razão não tem mais valor se a independência da quase totalidade da consciência a respeito do corpo é, ela também, um fato que se constata. (Bergson, 1993b, p.79)

Em uma outra conferência proferida em Madri em 1916, *Conséquences: la survie de l'ame*, Bergson diz algo muito parecido, ou seja, que a ideia de que a alma desaparece após a morte do corpo decorre naturalmente de uma concepção segundo a qual os estados de consciência correspondem a estados cerebrais, sendo uma espécie de tradução desses estados que com a morte se desagregariam. E ainda que o problema da sobrevivência da alma não tenha recebido uma solução satisfatória por parte da filosofia e da ciência cujas hipóteses seriam "vagas e problemáticas, raciocínios sempre atacáveis por outros raciocínios", os argumentos favoráveis à imortalidade seriam superiores aos argumentos contrários. Mas uma conclusão definitiva só poderia advir da experiência, da observação dos fatos. Se os fatos mostrarem que o pensamento ultrapassa a atividade cerebral, e sabemos que para Bergson é isso o que os fatos mostram, dever-se-ia daí inferir a imortalidade da alma.

> Mas suponha que a experiência estabeleça – e ela o imporá cada vez mais firmemente – que o que se produz no cérebro representa apenas uma ínfima parte da vida mental; que desde então mesmo o espírito se encontra, por assim dizer, destacado do cérebro, ao qual ele adere somente na medida necessária para concentrar sua atenção à realidade, então, quando o cérebro desaparece, o espírito subsiste tal como ele era, menos limitado

> talvez, mais independente, com uma memória total, inteira, do passado. E mesmo que a demonstração desta tese não se encontra acabada, ela se completará pouco a pouco e, em primeiro lugar, se pode já afirmar uma coisa: neste problema, o dever de dar provas recai, não sobre aqueles que afirmam a sobrevivência da alma, mas naqueles que a negam. Porque a única razão que nós temos para negar a sobrevivência da alma, é o fato de vermos o cérebro se desorganizar como o resto do corpo. Mas esta razão perde todo o seu valor se se estabelece que o espírito, em sua maior parte, é independente da função cerebral. (Bergson, 1972, p.1213)

A tese da imortalidade da alma é apresentada de forma mais incisiva como decorrente da própria concepção bergsoniana da irredutibilidade do pensamento à atividade cerebral, em uma conferência de 1912, cujo título está bastante em acordo com a visão dualista do conteúdo, *A alma e o corpo*, também publicada no livro de Bergson, *A energia espiritual*.

> Certamente a própria imortalidade não pode ser provada experimentalmente: toda experiência se dá numa duração limitada; e quando a religião fala de imortalidade, faz apelo à revelação. Mas seria alguma coisa, seria muita coisa, poder estabelecer, no terreno da experiência, a possibilidade e mesmo a probabilidade da sobrevivência por um tempo *x*: deixaríamos fora do domínio da filosofia a questão de saber se esse tempo é limitado ou ilimitado. Ora, reduzido a estas proporções mais modestas, o problema filosófico do destino da alma não me aparece absolutamente como insolúvel. Eis um cérebro que trabalha. Eis uma consciência que sente, que pensa e que quer. Se o trabalho do cérebro correspondesse à totalidade da consciência, se houvesse equivalência entre o cerebral e o mental, a consciência poderia seguir o destino do cérebro e a morte ser o fim de tudo: ao menos a experiência não diria o contrário, e o filósofo que afirma a sobrevivência da alma estaria reduzido a apoiar sua tese em alguma construção metafísica – coisa geralmente frágil. Mas se, como tentamos mostrar, a vida mental ultrapassa a vida cerebral, se o cérebro se limita a traduzir em movimentos uma pequena parte do que se passa na consciência, então a sobrevivência torna-se tão provável que a obrigação da prova incumbirá àquele que a nega, bem mais do que àquele que a afirma; pois a única razão para crer numa extinção da consciência depois

> da morte é o espetáculo do corpo se desorganizando, e esta razão não tem mais valor se a independência da quase totalidade da consciência em relação ao corpo é um fato constatável. (ibidem, p.58)

Essa, não apenas possível, mas também provável, separação entre consciência e matéria, entre espírito e corpo, implicada na tese da imortalidade da alma, é compatível, e aqui novamente nos lembramos de Descartes, com a sua real união. Bergson afirma insistentemente, como procuramos mostrar, a solidariedade entre os eventos corporais e os eventos mentais.[9] Referindo-se explicitamente à união entre alma e corpo, Bergson diz: "eu tentei colocar em evidência a independência da alma em relação ao corpo. Eu não pretendo que, no estado atual das coisas, aqui, no mundo, a alma possa pensar, sentir, querer independentemente do corpo; a consciência não é, neste ponto, separada do cérebro" (ibidem, p.1215). Mas como explicar essa união? Em Descartes, o dualismo criou o problema da união entre espírito e matéria, a substância extensa e a substância inextensa, que embora seja vivenciada não era satisfatoriamente explicada. A hipótese da glândula pineal não resolve o problema, pois, como dissemos na Introdução deste trabalho, não explica como uma substância inextensa poderia ligar-se a uma substância extensa, colocá-la em movimento ou dela sofrer uma ação. Admitindo-se

9 "A matéria da qual é feita o nosso cérebro se compõe de elementos, de moléculas, de átomos, etc., em movimento contínuo e este movimento é determinado pelas leis da mecânica. A solidariedade entre a alma, da qual nós falamos, e o cérebro é evidente. Basta respirar clorofórmio para que a consciência se dissipe. Basta consumir álcool para que a consciência se exalte. Uma intoxicação passageira modifica, pois, a consciência. Uma intoxicação durável, como a que está provavelmente na raiz da maior parte das doenças mentais, produz no espírito uma desordem permanente. A verdade é que a alma, esta suposta alma, está inteiramente à mercê de um acidente cerebral qualquer. Movimentos atômicos e moleculares se produzem no espírito e a cada um destes movimentos corresponde um estado de alma. Nós sabemos que as lesões da memória, por exemplo, correspondem a lesões perfeitamente localizadas no cérebro; em tal ou qual circunvolução cerebral se encontra a lembrança dos movimentos articulatórios das palavras; em tal ou qual circunvolução, a lembrança do som das palavras, em uma outra, a lembrança da imagem visual das letras e das palavras, etc." (Bergson, 1972, p.1205).

que também para Bergson espírito e corpo sejam duas substâncias[10] essencialmente diferentes, a consciente e a material, como o sugere principalmente a tese da imortalidade da alma, como explicar a união entre elas? Ou, contrariando a interpretação dualista do pensamento bergsoniano até aqui apresentada, o dualismo consciência e matéria em Bergson não consistiria num dualismo substancial? A resposta a essa questão depende da maneira como interpretamos uma outra parte fundamental de *Matéria e memória*, a que trata da relação entre consciência e matéria, ou seja, a explicação bergsoniana da percepção consciente, que apresentaremos a seguir.

Consciência, matéria e corpo

Relação consciência-matéria e consciência-corpo como dois problemas distintos e relacionados

A irredutibilidade da representação e da memória aos acontecimentos cerebrais, amplamente defendida em *Matéria e memória*, implica uma certa independência da consciência pensante ou espírito em relação ao corpo, independência que se tornaria absoluta no caso de sua separação, ou seja, de sobrevivência da alma após a morte do corpo. Entretanto, como também vimos em *Matéria e memória*, haveria uma grande solidariedade e até mesmo um grau de dependência entre os processos conscientes e os processos corporais, os quais dever-se-iam à profunda união entre o espírito e o corpo. Considerando-se a distinção radical entre consciência e matéria, principal tese defendida no *Ensaio*, e a irredutibilidade da consciência ao corpo, principal tese de *Matéria e memória*, impõe-se explicar como consciência e matéria e, consequentemente, espírito e corpo podem se relacionar e mesmo se unir, ou seja, como Bergson enfrenta a principal dificuldade já enfrentada sem sucesso por Descartes.

10 Tratamos da questão da noção de substância em Bergson na última seção do capítulo anterior.

Antes de mais nada, deve-se observar que essa problemática envolve duas questões distintas, embora relacionadas: a relação entre consciência e matéria e a relação entre consciência e corpo. O título e o subtítulo da obra de Bergson deixam já entrever essa distinção. O título do livro é *Matéria e memória*, enquanto o subtítulo é "Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito". O título refere-se, ainda que não explicitamente, à relação do espírito com a matéria em geral, ou seja, à percepção consciente, enquanto o subtítulo remete-nos claramente ao tema da relação entre espírito e o corpo ao qual está intimamente ligado. Como veremos, a explicação da percepção consciente é o primeiro passo para se explicar a relação entre espírito e corpo. E isso porque, de acordo com Bergson, esses dois problemas, os quais têm origem no pensamento cartesiano, estão relacionados. Vejamos o que o filósofo diz a esse respeito em uma carta de 1897 a Lechalas, mesmo ano de publicação de *Matéria e memória*.

Nessa carta, Bergson critica a noção cartesiana de representação, dizendo que ela deriva, consciente ou inconscientemente, da separação radical entre o nosso corpo e o resto da matéria. Estando o corpo que percebe separado dos corpos percebidos, supõe-se que ele se baste a si mesmo e que em alguma parte em seu interior, ou em íntima conexão com ela, estão presentes "*reproduções* mais ou menos fiéis, as duplicatas do resto da matéria" (Bergson, 1972, p.411). Primeiramente, procurar-se-iam os materiais dessas representações nas sensações periféricas do corpo; a seguir, os convergiriam para os centros cerebrais, restringindo-os cada vez mais, "até que, enfim, se reenvie toda representação para fora do espaço, para uma consciência inextensiva, de onde ela se projetaria no espaço para recobrir os corpos exteriores de onde ela emana" (ibidem, p.411). Contra essa concepção representacionista da percepção consciente Bergson pergunta por que dever-se-ia supor que "a imagem de P é formada em uma consciência exterior ao ponto P e depois projetada em P?" (ibidem, p.410). Por que a imagem estaria situada em um corpo fora de P?

A resposta que o próprio Bergson apresenta nessa carta é que a origem cartesiana da ideia de representação está no privilégio da percepção tátil sobre todas as outras formas de percepção, incluindo

a visual. Para tocar P, o corpo deve deslocar-se, deve mover-se, ou seja, a "ação possível" sobre P não é imediata, P não pode ser tocado, modificado, movido, sem que o corpo que percebe atravesse outros corpos intermediários. "Minha crença em um intervalo real e, consequentemente, em uma distinção entre P e mim, é apenas, no fundo, uma distinção entre este corpo e meu corpo, distinção unicamente relativa à percepção tátil" (ibidem, p.410). O privilégio da percepção tátil – experiência sensório-motora – explicar-se-ia pelas necessidades da ação as quais nos levam "a restringir nossa presença real a esta parte muito limitada do espaço onde nossa influência tátil se exerce" (ibidem, p.411), ou a "esta porção organizada da matéria por meio da qual agimos sobre todas as outras" (ibidem, p.411). Bergson acredita que, se alguém tivesse a sensibilidade tátil aniquilada junto com a motricidade a ela ligada, ficando condenado à imobilidade e ao conhecimento apenas das percepções visuais, essa pessoa perceberia a si mesma em P do mesmo modo que no ponto ocupado por seu corpo, ou seja, essa pessoa não suporia que as imagens estão situadas em sua consciência fora do ponto P, não defenderia que suas imagens são, na verdade, uma representação interna inextensa e qualitativa de uma materialidade externa extensa e quantitativa.[11]

E é justamente uma teoria da percepção nesses moldes que, como veremos a seguir, Bergson defende em *Matéria e memória* e com a qual pretende solucionar o problema da relação entre espírito e corpo. Para diferenciar sua concepção acerca da percepção consciente

11 Nesse mesmo sentido, Bergson (1972, p.643) afirma em outro contexto: "É esta teoria [a da representação] que Binet critica muito finamente quando ele nos mostra que ela consiste em erigir arbitrariamente as sensações visuais e táteis, geradoras de nossa noção de extensão, em equivalentes de todas as outras sensações. Eu estou inteiramente de acordo com ele sobre este ponto essencial. Talvez a base da teoria que ele criticou seja mais estreita ainda do que ele diz. As sensações que esta teoria considera como constitutivas das coisas são, de fato, mais táteis que visuais, talvez exclusivamente táteis. Porque neste caso se tem por absolutas a forma e a dimensão dos elementos constitutivos da matéria, enquanto na percepção visual, a figura e a grandeza do objeto variam com a posição e a distância do observador. Pensar em uma coisa como invariável em forma e grandeza é pensá-la 'tátil' antes que 'visual'".

do idealismo e do realismo Bergson propõe o termo "imagem". A imagem não é uma representação conforme o entende o idealista – é mais do que isso – e não é também a própria coisa, conforme o entende o realista – é menos do que isso; o termo "imagem" refere-se a "uma existência situada a meio caminho entre a coisa e a representação" (Bergson, 1990b, p.1). Para Bergson, a matéria tal como a percebemos não poderia ser reduzida a uma representação subjetiva nem ser considerada como algo que produz as representações e é "de natureza diferente delas" (ibidem). A matéria seria, e a concepção ingênua do senso comum estaria certa nesse ponto, uma imagem, "mas uma imagem que existe em si" (ibidem, p.2). O que Bergson quer dizer com essa caracterização da matéria em termos de imagem? Se a matéria é uma imagem e a imagem não é a própria coisa, o que seria a própria coisa?

Parece-nos que, ao colocar o problema nesses termos, a questão fundamental passa a ser a da natureza da matéria. Essa seria a questão central do debate com o idealismo e o realismo. Afinal, a natureza da consciência ou espírito em termos de duração psicológica, distinta da matéria e a ela irredutível, já foi estabelecida, faltando explicar a sua relação com a matéria. Para isso, faz-se necessário superar a antítese entre espírito e matéria e, como o veremos, Bergson o faz tentando mostrar que as duas qualidades aparentemente fundamentais da matéria, a descontinuidade e a solidez, são propriedades apenas das imagens perceptivas – a matéria é uma imagem – e não da coisa material em si mesma. Explicar a origem da imagem que temos da matéria ou o significado da afirmação de que a matéria é uma imagem, distinguindo-a da própria coisa material é, como veremos, a estratégia utilizada por Bergson para aproximar o extenso e o inextenso, a quantidade e a qualidade e, consequentemente, o espírito e a matéria. Apresentaremos, inicialmente, a hipótese proposta por Bergson para superar a oposição entre o extenso e o inextenso a partir de sua explicação da descontinuidade, ou seja, do fato de os objetos nos serem dados na percepção consciente como separados uns dos outros no espaço. A seguir, trataremos de sua proposta de superação da oposição entre quantidade e qualidade, partindo da explicação

da solidez, ou seja, da propriedade característica de cada um dos objetos considerados individualmente, propriedade esta construída no tempo.

Dissolução da oposição extenso e inextenso

O problema da representação que Bergson pretende dissolver com a sua noção de imagem pode ser colocado inicialmente em termos da oposição entre o extenso e divisível e o inextenso e indivisível, propriedades essenciais da matéria e da representação. Como veremos, Bergson procura mostrar que a divisibilidade da matéria em termos de objetos materiais distintos, descontínuos e separados, não é uma propriedade da matéria em si, mas apenas da percepção consciente. A descontinuidade entre os objetos materiais, explica-se a partir de uma característica fundamental do sujeito perceptivo, à qual já nos referimos amplamente, ou seja, a inserção pragmática no mundo. É por causa da lógica pragmática e do grau de complexidade de seu cérebro que o sujeito perceptivo não é apenas um caminho de transmissão dos estímulos recebidos, que sua ação é uma reação com um certo grau de indeterminação, ou, nos termos de Bergson, uma certa "espontaneidade de reação",[12] propícia à formação da imagem perceptiva. Utilizando as analogias propostas por Bergson (1990b, p.35), o sujeito perceptivo está mais para um espelho do que para um vidro transparente: diferentemente do que acontece com um vidro transparente, os raios não o atravessam, mas parecem "retornar, desenhando o contorno do objeto que os envia".[13]

---

12 Essa espontaneidade de reação se deve, em parte, ao grau de desenvolvimento do sistema nervoso, à complexidade do cérebro dos seres humanos, tema ao qual retornaremos nos próximos capítulos.

13 Essa analogia não deixa de ser problemática, na medida em que ela sugere justamente o que Bergson se propõe a criticar. Como é sabido, o exemplo do espelho tem sido utilizado para ilustrar a ideia de representação subjetiva, ou seja, do mesmo modo que as imagens do espelho não são os próprios objetos, mas apenas refletem algo que está fora dele, nossas imagens das coisas não seriam as próprias coisas, mas uma espécie de reflexo interno, ao qual temos acesso imediato, do que está fora de nós, do que seria conhecimento apenas através dessa mediação. Sendo

Em si mesma, a matéria seria constituída por inúmeros elementos e relações sem quaisquer privilégios uns sobre os outros. Se pudéssemos falar em percepção de um ponto material inconsciente, certamente ela seria mais vasta, visto que "esse ponto recolhe e transmite as ações de todos os pontos do mundo material" (ibidem), enquanto a nossa imagem consciente dessa matéria resultaria "da eliminação daquilo que não interessa às nossas necessidades e, de maneira mais geral, às nossas funções" (ibidem). Daí, ou seja, dessa distinção entre dois tipos de percepção, a consciente e a inconsciente, Bergson (1972, p.645) afirmar que "de direito percebemos tudo; de fato só percebemos aquilo sobre o que podemos agir [...] nós temos a percepção confusa do universo inteiro [...] nossa percepção distinta se limita às partes do universo sobre as quais nós poderíamos exercer uma ação mais ou menos imediata". E nesse mesmo sentido:

> Meu corpo se conduz, portanto, como uma imagem que refletiria outras imagens, analisando-as do ponto de vista das diversas ações a exercer sobre elas. E, por consequência, cada uma das qualidades percebidas por meus diferentes sentidos no mesmo objeto simboliza uma certa direção de minha atividade, uma certa necessidade. Pois bem: todas essas percepções de um corpo por meus diversos sentidos irão, ao se reunir, dar a imagem completa desse corpo? Não, certamente, já que elas foram colhidas no conjunto. Perceber todas as influências de todos os pontos de todos os corpos seria descer ao estado de objeto material. Perceber conscientemente significa escolher, e a consciência consiste, antes de tudo, nesse discernimento prático. (Bergson, 1990b, p.48)

O fato de Bergson (1993a, p.152) defender que o recorte na materialidade, ou isolamento dos objetos, obedece às necessidades subjetivas práticas, ou seja, que a percepção consciente "nos mostra menos as próprias coisas que o partido que delas podemos tirar" não significa,

---

assim, para não perdermos o fio da argumentação bergsoniana, devemos conservar da analogia apenas a ideia de que os estímulos externos não passam direto pelo cérebro resultando em atos reflexos inevitáveis, mas que eles aí se detêm e que há uma experiência consciente vivida naquele corpo.

segundo o filósofo, que o conteúdo perceptivo não tenha um "fundamento objetivo" que o torne "aplicável em certos casos e impossível em outros" (Bergson, 1979a, p.10). Bergson (1990b, p.235) também defende que a percepção, por exemplo, de homens, de árvores e de pedras como individualidades distintas e separadas umas das outras decorre, em parte, de que essas entidades têm suas próprias "propriedades características e obedecem a uma lei determinada de evolução". Mas daí não se segue que essas individualidades estejam totalmente separadas ou isoladas umas das outras. Para Bergson, é muito evidente, desde que se levem em conta as leis da física e os aspectos microfísicos da matéria, que não há uma separação "absolutamente definida" nem "limites precisos" entre as coisas e o ambiente e, consequentemente, das coisas entre si, que também não há uma "perfeita exterioridade de partes umas em relação às outras, isto é, uma independência recíproca completa" (ibidem, p.204).

A origem e o fundamento dessa ideia de inseparabilidade entre os componentes do mundo material advêm, segundo o próprio Bergson, da física que lhe é contemporânea, em especial, da tese de que os "objetos do universo material", quer os considere no nível microfísico quer no macrofísico, estão em constante e perpétua interação, agindo e reagindo uns sobre os outros: "não existe ponto material que não atue sobre outro ponto material qualquer" (Bergson, 1979a, p.204). Desse modo, ao mesmo tempo que a física divide os corpos em um grande número de partículas elementares, ela estabelece uma ligação entre todos eles: "Assim, por um lado, ela introduz nele [no corpo] tanta descontinuidade e, por outro lado, ela estabelece entre ele e o resto das coisas tanta continuidade que se adivinha o que deve haver de artificial e de convencional em nossa repartição da matéria em corpos" (Bergson, 1972, p.93). Entretanto, Bergson demonstra simpatia pelas ideias de alguns físicos que, segundo ele, consideram que nem mesmo o domínio mais elementar deve ser pensado em termos de multiplicidade de partículas individuais e descontínuas. É isso o que o filósofo infere das concepções de Faraday e Thomson, os quais considerariam a microestrutura da matéria apenas em termos de linhas de força e movimentos.

> Para Faraday, o átomo é um "centro de forças". Ele entende por isto que a individualidade do átomo consiste no ponto matemático onde se cruzam as linhas de força, indefinidas, irradiando-se através do espaço, que o constituem realmente: cada átomo ocupa, assim, para empregar suas expressões, "o espaço inteiro no qual se estende a gravidade" e "todos os átomos penetram uns nos outros". Thomson, colocando-se numa ordem de ideias bem diferente, supõe um fluido perfeito, contínuo, homogêneo e incompreensível, que preencheria o espaço: o que chamamos átomo seria um anel de forma invariável, turbilhonando nessa continuidade, que deveria suas propriedades à sua forma, sua existência e, consequentemente, sua individualidade a seu movimento. (Bergson, 1990b, p.225)

Para Bergson (1990b, p.225), mesmo essas noções de "linha de força" e "turbilhão", as quais nos "mostram, progredindo através da extensão concreta, modificações, perturbações, mudanças de tensão ou de energia" não seriam uma descrição precisa da realidade material, mas apenas "figuras cômodas destinadas a esquematizar cálculos" (ibidem, p.226). Elas apenas sugeririam "a direção onde buscar a representação do real" (ibidem). Ainda que essas concepções não nos digam efetivamente o que é a realidade material, mas apenas apontem a direção para que a representemos adequadamente, podemos delas inferir que a realidade material deva ter como propriedade essencial a continuidade absoluta, ou seja, ela seria em si mesma indivisível. Como veremos na próxima subseção, Bergson considera a matéria como se fosse uma espécie de fluido vibrante no qual nos inserimos.

É com essa caracterização da matéria em termos de continuidade indivisa que Bergson pretende superar a oposição dualista cartesiana a qual estabelecia uma diferença de natureza entre a matéria extensa e a sua representação subjetiva inextensa. Segundo o filósofo, elimina-se o problema da percepção consciente ao se considerar a extensão material não mais como uma multiplicidade geométrica e sim como algo que mais se assemelha "à extensão indivisa de nossa representação" (ibidem, p.202). Bergson chama de extensiva essa extensão indivisa, comum à matéria e às nossas imagens perceptivas para diferenciá-la do extenso e do inextenso: "O que é dado, o que é real, é algo intermediário entre a extensão dividida e o inextenso puro; é aquilo que chamamos de

extensivo" (ibidem, p.276). Tudo se passa como se a indivisibilidade de nossa percepção decorresse da própria continuidade e indivisibilidade natural da matéria e pelo fato de a percepção ser uma apresentação da matéria e não a sua reapresentação interna, ou seja, por ela ser um recorte na matéria, uma parte do todo, é que ela adquire essa extensão indivisível da matéria.

> A matéria extensa, considerada em seu conjunto, é como uma consciência onde tudo se equilibra, se compensa e se neutraliza; ela oferece, de fato, a indivisibilidade de nossa percepção; de sorte que podemos, inversamente e sem escrúpulos, atribuir à percepção algo da extensão da matéria. Estes dois termos, percepção e matéria, vão, assim, um em direção ao outro, à medida que nos despojamos do que poderiam ser chamado os preconceitos da ação: a sensação reconquista a extensão, a extensão concreta retoma sua continuidade e sua indivisibilidade naturais. (ibidem, p.246)

Para compreender mais claramente a explicação bergsoniana da percepção consciente e como com ela Bergson pretende dissolver a oposição entre coisa e representação, entre matéria e espírito, temos que considerar uma outra característica da percepção, ou seja, o fato de a matéria nos ser dada como uma continuidade sólida heterogênea e qualitativa.

Dissolução da oposição consciência e matéria

Até o momento, a percepção consciente foi tratada apenas em termos de espaço e, nesse sentido, vimos o esforço de Bergson para superar a oposição entre o extenso e o inextenso, entre a matéria e a representação. Para que se compreenda efetivamente a percepção consciente, deve-se considerar um outro aspecto sem o qual ela não seria possível, o tempo. E é em termos de temporalidade que se deve compreender a relação entre a percepção consciente e a matéria, ou seja, que se deve explicar a relação entre a heterogeneidade qualitativa das imagens perceptivas e as mudanças homogêneas e calculáveis que se realizam no espaço às quais parecem pertencer elementos múltiplos

e independentes – "homogeneidade aparente dos movimentos na extensão" (Bergson, 1990b, p.277). A matéria, em seu nível elementar, é descrita como uma sucessão contínua e ininterrupta de um grande número de estímulos diluídos em um número incalculável de momentos "todos solidários entre si, propagando-se em todos os sentidos como tremores" (ibidem, p.234). Vejamos como Bergson explica a relação entre a matéria assim considerada e a qualidade sensível da imagem consciente tomando como exemplo, não por acaso,[14] a percepção visual, em especial a sensação de vermelho, pois, para o filósofo, "a percepção visual de um corpo resulta de uma divisão que fazemos na extensão colorida" (Bergson, 1972, p.92).[15]

Segundo o filósofo, em apenas um segundo, em um abrir e fechar de olhos, "a luz vermelha – aquela que tem o maior comprimento de onda e cujas vibrações são, portanto, as menos frequentes – realiza 400 trilhões de vibrações sucessivas" (Bergson, 1990b, p.230). Ainda que para nós tenha se passado apenas um segundo, poder-se-ia dizer, quando se considera apenas esse conjunto sucessivo de trilhões de vibrações, que se trata de uma longa sequência, de tal modo que se o último estímulo fosse um ser consciente que pudesse se recordar dos estímulos anteriores, o primeiro estímulo estaria localizado num passado muito distante, ou seja, considerando-se exclusivamente a perspectiva da matéria, perspectiva que ela obviamente não tem, essa seria "uma história extraordinariamente longa que se desenrola no mundo exterior" (Bergson, 1993b, p.15). Esses números são tão extraordinários que, continua Bergson, se fosse possível adequar o ritmo de nossa duração interior para contar ou registrar conscientemente aqueles trilhões de oscilações sucessivas – "eventos monótonos e desinteressantes" –, ou

14 Poderíamos nos perguntar por que Bergson não privilegia a percepção tátil, já que é a ela que costumeiramente associamos a noção de solidez dos objetos tal como dada na percepção consciente. Talvez seja porque, como já nos referimos anteriormente, Bergson considera que a percepção tátil é a principal responsável pela ideia de percepção como representação interna da materialidade.

15 "O que é dado à nossa percepção [...] é uma continuidade de extensão sobre a qual são desenroladas as qualidades: é mais especialmente uma continuidade de extensão visual e, consequentemente, de cor" (Bergson, 1972, p.698).

seja, se "pudéssemos estirar essa duração, isto é, vivê-la num ritmo mais lento" de tal modo que "à medida que esse ritmo diminuísse", a cor se empalideceria, alongando-se em "impressões sucessivas [...] cada vez mais próximas de se confundirem com estímulos puros" (Bergson, 1990b, p.228), precisaríamos de "25 mil anos para concluir a operação" (ibidem, p.231). Bergson explica que esse cálculo pressupõe que o "menor intervalo de tempo vazio de que temos consciência é igual, segundo Exner, a dois milésimos de segundo", e que somos capazes de assistir "ao desfile de 400 trilhões de vibrações, todas instantâneas, e apenas separadas umas das outras pelos dois milésimos de segundo necessários para distingui-las" (ibidem). Bergson conclui que a "sensação de luz vermelha experimentada por nós durante um segundo corresponde, em si, a uma sucessão de fenômenos que, desenrolados em nossa duração com a maior economia de tempo possível, ocupariam mais de 250 séculos de nossa história" (ibidem), ou, se preferirmos, "a sensação condensa na duração que nos é própria, e que caracteriza nossa consciência, imensos períodos que poderíamos chamar, por extensão, a duração das coisas" (Bergson, 1993b, p.16).

O exemplo da sensação de vermelho ilustra a tese mais geral de Bergson, a qual provavelmente não se restringe ao sentido da visão, segundo a qual a diferença entre a percepção consciente heterogênea e qualitativa e a sucessão material elementar homogênea e quantitativa é uma diferença apenas de ritmo ou de tensão. A "homogeneidade relativa das mudanças objetivas" dever-se-ia ao seu "relaxamento natural" e a "heterogeneidade das qualidades sensíveis" derivar-se-ia de sua contração. O escoamento contínuo material nos aparece como uma matéria fragmentada e descontínua, ou seja, como objetos sólidos, distintos uns dos outros, porque os contraímos. Assim, a diferença de aspecto entre a homogeneidade material e a heterogeneidade qualitativa da percepção consciente derivar-se-ia da contração da sucessão material em uma "duração demasiado estreita para escandir seus momentos" (Bergson, 1990b, p.230). Perceber seria, então, condensar períodos enormes de uma existência infinitamente diluída, ou seja, um grande número de vibrações sucessivas, em alguns momentos mais diferenciados e únicos da duração da consciência. É assim que a con-

tinuidade indivisa da matéria é percebida como descontinuidade pela consciência. E é o ritmo condensado de nossa duração, proporcional ao nosso comprometimento com as necessidades práticas, que produziria a condensação e a imobilização das próprias coisas, ocultando, ao mesmo tempo, o fato de que a matéria, considerada em si mesma, no nível microfísico, ou, nos termos de Bergson, em sua "profundidade", está mudando o tempo todo.

> O olhar que lançamos ao nosso redor, de momento a momento, só percebe, portanto, os efeitos de uma infinidade de repetições e evoluções interiores, efeitos por isso mesmo descontínuos e cuja continuidade é restabelecida pelos movimentos relativos que atribuímos a "objetos" no espaço. A mudança encontra-se por toda parte, mas em profundidade; nós a localizamos aqui e acolá, mas na superfície; e constituímos, assim, corpos ao mesmo tempo estáveis quanto a suas qualidades e móveis quanto a suas posições, uma simples mudança de lugar condensando nele, a nossos olhos, a transformação universal. (ibidem, p.234)

Se o conteúdo da percepção consciente consiste, a cada momento, na condensação de uma longa história de vibrações sucessivas, as últimas e as anteriores imediatas, então a percepção consciente presente inclui necessariamente o passado. Já vimos na seção anterior que o futuro é um componente do presente perceptivo consciente, e isso pelo fato de a percepção ser uma seleção no presente daquilo que é importante para o nosso futuro imediato e também distante. Se, ao referir-se ao futuro, o presente é ação, ao incluir o passado, ainda que imediatamente recente, como vimos na sensação, ele é memória.[16] É por isso que Bergson

---

16 Bergson apresenta também um exemplo de percepção auditiva de uma sequência discursiva para reforçar a inseparabilidade entre o presente e o passado na percepção consciente. "Neste momento eu converso com os senhores, pronuncio a palavra 'conversação'. É claro que minha consciência representa esta palavra de uma só vez; caso contrário, ela não veria aí uma palavra única, ela não lhe atribuiria um sentido. Entretanto, quando articulo a última sílaba da palavra, as três primeiras já foram articuladas; elas estão no passado em relação à última, que deveria então estar no presente. Mas esta última sílaba, 'ção', não a pronuncio instantaneamente; o tempo, por mais curto que seja, durante o qual eu a emiti, é decomponível em

afirma que o presente consciente não é um ponto ideal matemático, que ele envolve uma duração que compreende simultaneamente o passado e o futuro.

> Você define arbitrariamente o presente como *o que é*, quando o presente é simplesmente *o que se faz*. Nada é menos que o momento presente, se você entender por isso esse limite indivisível que separa o passado do futuro. Quando pensamos esse presente como devendo ser, ele ainda não é; e, quando o pensamos como existindo, ele já passou. Se, ao contrário, você considerar o presente concreto e realmente vivido pela consciência, pode-se afirmar que esse presente consiste, em grande parte, no passado imediato. Na fração de segundo que dura a mais breve percepção possível de luz, trilhões de vibrações tiveram lugar, sendo que a primeira está separada da última por um intervalo enormemente dividido. A sua percepção, por mais instantânea, consiste, portanto, numa incalculável quantidade de elementos rememorados e, para falar a verdade, toda percepção é já memória. *Nós só percebemos, praticamente, o passado*, o presente puro, sendo o inapreensível avanço do passado a roer o futuro. (Bergson, 1990b, p.166)

A participação da memória no processo perceptivo consciente é importante, pois implica a participação do espírito na percepção, a relação entre espírito e matéria, pois, como vimos no capítulo anterior, a "demonstração" de que a memória ultrapassa a atividade cerebral é interpretada por Bergson como a demonstração de que o espírito é irredutível e essencialmente distinto da matéria. Como entender então a relação entre espírito e matéria na percepção consciente? A percepção consciente é considerada por Bergson como uma atividade do espírito

---

partes, e estas partes estão no passado em relação à última delas, que estaria no presente definitivo, se não fosse por sua vez decomponível: de maneira que, por mais que tentemos, não podemos traçar uma linha de demarcação entre o passado e o presente, nem, consequentemente, entre a memória e a consciência. Na verdade, quando articulo a palavra 'conversação', tenho presente no espírito não somente o começo, o meio e o fim da palavra, mas ainda as palavras que a precederam, mais ainda tudo o que já pronunciei na frase; caso contrário, teria perdido o fio de meu discurso" (Bergson, 1993b, p.55).

na qual ele "toma contato com a matéria e também se distingue dela". O espírito se distingue da matéria por ser consciência pessoal, e essa consciência pessoal só é possível pelo fato de o espírito ser uma memória[17] que, na percepção, sintetiza o passado e o presente tendo em vista o futuro (ibidem, p.248). Diferentemente do espírito, a matéria não é uma consciência pessoal, ela seria uma "espécie de consciência, infinitamente diminuída e infinitamente diluída e relaxada, uma consciência impessoal" (Bergson, 1972, p.1085). Entender essa caracterização bergsoniana da matéria em termos de consciência, ainda que impessoal, é compreender a sua explicação para a aproximação entre espírito e matéria na percepção consciente.

Bergson diz logo no início de *Matéria e memória* que a distinção entre o corpo e o espírito deve ser estabelecida em razão do tempo e não do espaço e, como vimos anteriormente com o exemplo da sensação de vermelho, em razão de graus de tensão. Como já bem o sabemos, e Bergson o reafirma, ao se propor a distinção entre espírito e matéria em termos de espaço, atribui-se a extensão ao corpo e considera-se a alma como inextensa, ou seja, fora do espaço, referência clara a Descartes. Institui-se uma diferença radical, sem graus intermediários, tornando impossível a união ou aproximação entre essas duas "substâncias" – "não comporta graus: a matéria está no espaço, o espírito está fora do espaço; não há transição possível entre eles [...] são como duas vias férreas que se cortariam em ângulo reto..." (Bergson, 1990b, p.250).

O que se ganha ao estabelecer que espírito e matéria são duas formas de duração cuja diferença é apenas de ritmo, de condensação, de tensão? Para Bergson, isso significa que não estamos diante de "uma diferença essencial, nem mesmo uma distinção verdadeira" (ibidem, p.245), não havendo, portanto, uma "distância intransponível" entre o espírito e a matéria: "Mas é bem verdade [...] que esses dois termos não são tão radicalmente diferentes que uma união não se possa produzir entre eles" (Bergson, 1972, p.492). Tratar-se-ia, assim, para retomar a analogia anterior, de dois trilhos que "se ligam por uma curva, de modo que se

17 Atividade que envolve a memória, visto que consiste em "ligar os momentos sucessivos da duração das coisas" (Bergson, 1990b, p.249).

passa insensivelmente de uma via à outra" (Bergson, 1990b, p.250). Para que a mudança contínua e ininterrupta, o espírito, "possa agir" e sofrer a ação da matéria, que é, também, uma mudança do mesmo gênero, deve ocorrer um "efeito de imobilidade" como decorrência de "uma certa regulagem da mobilidade sobre a mobilidade" (Bergson, 1993a, p.175). Retomando a metáfora dos trens Bergson (1993a, p.159) diz: "os viajantes de dois trens que marcham sobre duas vias paralelas "não podem se estender a mão pela portinhola e conversar conjuntamente, a não ser que eles estejam 'imóveis', isto é, que eles marcham no mesmo sentido, com a mesma velocidade".

Essa metáfora, a qual nos ajuda a compreender o modo como o filósofo entende a relação entre espírito e matéria na percepção consciente, ou seja, em termos de uma aproximação entre a consciência e a matéria circundante, não esclarece, a nosso ver, a relação entre a consciência e o corpo ao qual está ligada. Embora Bergson diga que a solução do primeiro problema indica o caminho para a solução do segundo, isso não parece óbvio. Além do mais, não encontramos na obra de Bergson um enfrentamento direto do problema da ligação entre consciência e corpo diferentemente do grande número de argumentos apresentados a favor da irredutibilidade da consciência ao corpo. O que não parece claro é como essa ligação, que não nos esqueçamos é para Bergson da alma com o corpo, acontece. Tendo em vista a importância dessa questão para a compreensão do pensamento de Bergson, ocupar-nos-emos dela mais detalhadamente a seguir, última seção deste capítulo.

Considerações finais

Como dissemos, a questão sobre a qual gostaríamos de refletir no final deste capítulo é se a teoria bergsoniana da percepção, relação entre consciência e matéria, aponta para uma solução, como Bergson pretende, do problema da relação entre consciência e corpo. Para colocar mais claramente o problema, é preciso que nos lembremos de que, no *Ensaio*, Bergson estabeleceu que a consciência é essencialmente distinta da matéria e que em *Matéria e memória* a consciência aparece

como irredutível aos processos corporais, podendo, até mesmo, viver separada do corpo, como o atesta a tese da imortalidade da alma. Com a distinção e a irredutibilidade da consciência ao corpo, o desafio é explicar a sua relação, o que Bergson procura fazer em uma outra parte importante de *Matéria e memória*, a partir de sua explicação da percepção consciente cujo conteúdo não seria nem uma representação mental nem a coisa em si, mas algo entre os dois, uma imagem, para utilizar o termo proposto por Bergson.

A imagem não seria uma representação mental produzida pelo cérebro, pois Bergson não vê como seria possível que uma parte da matéria, o corpo, a rigor uma parte do corpo, o cérebro, possa transformar estímulos materiais em estados de consciência subjetivos e inextensos que se projetariam no mundo externo.

> Se raciocina, ainda hoje, como se a matéria, considerada em si mesma, tivesse suas propriedades geométricas como qualidades essenciais: extensão, figura, movimento, etc. Uma certa porção dessa extensão, que cada um de nós chama seu corpo, recolheria em sua periferia alguns desses movimentos. Eles os transmitiria, de uma forma ou de outra, aos centros cerebrais da percepção. Aí se realizaria uma mudança inesperada: as qualidades sensíveis surgiriam sob a forma de estados de consciência do sujeito perceptivo e, projetadas para fora do organismo, elas recobririam os corpos exteriores de onde o movimento emanava... (Bergson, 1972, p.643)

Contra essa explicação, Bergson propõe que se entenda a percepção sensível não como algo que se produz no "interior do cérebro", uma representação do mundo, mas como sendo um recorte "nas próprias coisas" e, nesse sentido, uma apresentação do mundo, como o senso comum a entende: "Aquele que fala de uma mesa e que não conhece a metafísica (nem mesmo aquela que implica nossa psicologia) está convencido de que há uma coincidência e mesmo identidade entre sua percepção da mesa e a própria mesa, visto que ele não faz nenhuma distinção entre a mesa e o que ele dela percebe".[18] (ibidem).

18 Assim, só cabe falar em representação em Bergson se usarmos esse termo com o sentido de imagem do espírito, seja uma imagem que independe da relação com o

Mas isso não significa que essa imagem de senso comum da matéria, e nem mesmo a concepção dos físicos em termos de partículas elementares, seja uma descrição precisa da natureza da matéria, a qual segundo Bergson (1990b, p.276) seria mais bem caracterizada em termos de um fluido ou "energia vibrante" contínuos, cuja propriedade não seria, como já vimos, nem a extensão, nem a inextensão: "O que é dado, o que é real, é algo intermediário entre a extensão dividida e o inextenso puro; é aquilo que chamamos *extensivo*". Essa seria a matéria considerada numa perspectiva espacial. E numa perspectiva temporal? Como vimos no exemplo da percepção da cor vermelha, tratar-se-ia de um conjunto de vibrações sucessivas e infinitamente rápidas, quando comparadas com os eventos sucessivos por nós percebidos conscientemente, os quais seriam contraídos ou condensados em nossa percepção.

Binet denunciava o paradoxo dessa concepção bergsoniana da percepção segundo a qual o "eu" estaria ao mesmo tempo nos objetos que percebe e fora deles, "Como eu estaria, ele diz, *nos* objetos que percebo?" (Bergson, 1972, p.645). Bergson responde a essa objeção com uma outra pergunta que apontaria para os limites do materialismo representacionista: "Como eu estaria "*no* cérebro que os percebe?" (ibidem). Para Bergson, o "eu" está tanto no cérebro quanto no objeto percebido, mais ainda, ele está "virtualmente" ou "inconscientemente" em todo o perceptível, sendo o corpo uma imagem privilegiada apenas pelo fato de por meio dela podermos "agir sobre todas as imagens vizinhas" (ibidem, p.643). Mas isso não parece pouco, afinal esse papel

---

percebido, no mesmo sentido que Descartes define ideia como imagens das coisas quer existam ou não, tais como quimeras, Deus, anjos etc., seja efetivamente uma lembrança. É o que podemos concluir das seguintes observações que Bergson faz sobre o uso dos termos representação e apresentação. "A nossa palavra representação é uma palavra equívoca que deveria, de acordo com a etimologia, não designar nunca um objeto intelectual apresentado ao espírito pela primeira vez. Seria necessário reservá-la para as ideias ou para as imagens que trazem a marca de um trabalho anterior efetuado pelo espírito. Dever-se-ia, então, introduzir a palavra apresentação (igualmente empregada pela psicologia inglesa) para designar de uma maneira geral tudo o que pura e simplesmente é apresentado à inteligência" (Lalande, 1993, p.82).

mediador do corpo como instrumento de ação sobre os objetos circundantes pressupõe uma ligação entre o espírito e esse corpo, ligação essa que requer uma explicação. É o próprio Bergson (1990b, p.246) quem diz que sua teoria da percepção "esclarece, em certa medida, a questão para a qual todas as nossas pesquisas convergem, a da união da alma e do corpo". E isso pelo fato de, na percepção, consciência e alma não apenas entrarem em contato com a matéria externa, mas também com o corpo: "Consciência e matéria, alma e corpo entram assim em contato na percepção" (ibidem).

Como vimos anteriormente, há um privilégio do corpo em relação às outras percepções, primeiramente porque o corpo seria a única imagem da qual temos uma percepção externa e uma percepção interna – afecção –; e, segundo, porque é a partir do corpo, ao qual a alma se sente especialmente ligada, que ela se atualiza e age sobre os outros corpos que os cercam. O problema a nosso ver consiste em explicar a ligação entre a alma e um corpo em especial, problema esse que a teoria bergsoniana da percepção consciente não parece resolver. Como entender o fato de Bergson não tocar nessa questão, ou seja, de não haver na obra do filósofo algo que se assemelhe ou que exerça a mesma função que a hipótese, ainda que insatisfatória, da glândula pineal cartesiana?

Uma possível resposta é que essa explicação de Bergson da percepção consciente dissolve o problema, ou seja, a oposição entre a alma e o corpo, a partir da sua caracterização da matéria não como algo sólido e descontínuo, mas como algo de natureza temporal e vibracional, ao qual o filósofo se refere frequentemente como consciência. Essa hipótese parece problemática, se considerarmos que Bergson destaca o tempo todo o importante papel do cérebro, não como um produtor de representações e um arquivo de lembranças, e sim como uma estrutura complexa que propicia ações indeterminadas e livres e, consequentemente, a experiência consciente. Em outras palavras, há em Bergson uma relação profunda entre a consciência e o corpo e, numa medida importante, uma oposição entre consciência e matéria. A ênfase nessa oposição é, como veremos no próximo capítulo, a perspectiva dominante do livro subsequente a *Matéria e memória*, *A evolução criadora*.

O fato de suposta identidade entre matéria e consciência não eliminar o tom dualista dominante na teoria bergsoniana nos permite questionar o alcance e os limites dessa identidade.

Ao recorrer à microfísica e apresentar a matéria como uma espécie de fluido ou energia temporal, não nos parece que Bergson tenha abandonado uma caracterização física da matéria que a distinguiria essencialmente da consciência ou espírito. Primeiro, porque é razoável supor que, pelo menos em princípio, uma substância física pode ser apreendida pelos sentidos corpóreos ou por instrumentos físicos que operem como sua extensão, o que não seria o caso da experiência consciente à qual só teríamos acesso, conforme a argumentação do próprio Bergson apresentada no Capítulo 1, pela via intuitiva, ou seja, imediatamente e sem a mediação sensível. Segundo, porque, tratando-se de substâncias idênticas, não faria sentido postular e tentar demonstrar, o que, como vimos, Bergson faz inúmeras vezes, a imortalidade da alma, ou seja, a sobrevivência da alma após a morte do corpo, o que seria o mesmo que defender a existência da "consciência consciente" após a morte da "consciência matéria". Algum tipo de diferença fundamental entre essas duas consciências teria que existir para que isso fosse possível, o que significaria a manutenção de uma perspectiva dualista.

Por fim, devemos nos perguntar sobre os fundamentos empíricos da concepção bergsoniana a respeito do papel do cérebro na percepção e na memória, os quais implicam a irredutibilidade da consciência/espírito ao corpo. Em que medida os fatos patológicos citados pelo filósofo permitem afirmar de maneira segura que o cérebro não é um produtor de representações e um arquivo de lembranças, mas apenas um centro de ação, funções essas as quais deveriam ser atribuídas à alma ou espírito. As críticas bergsonianas afetam fundamentalmente uma concepção localizacionista estrita das funções mentais. Mas críticas semelhantes ao localizacionismo poderiam ser feitas, e de fato o foram, sem sair do âmbito de uma neurofisiologia materialista. O próprio Bergson reconhece o caráter hipotético de sua interpretação espiritualista dos fenômenos patológicos e normais relacionados às lesões e alterações do funcionamento cerebral. Mas parece que, no final das

contas, o filósofo supõe que a existência da alma já estava demonstrada anteriormente no *Ensaio* a partir da apreensão direta e imediata das experiências subjetivas conscientes e que caberia a *Matéria e memória* apenas reforçar essa tese a partir de uma interpretação precisa dos fatos da psicologia patológica associada a lesões cerebrais e da psicologia normal. Tentamos mostrar que esse empreendimento implica algumas dificuldades sendo a principal delas a produção de uma explicação satisfatória da relação/união entre o espírito e o corpo.

3
Consciência, vida e matéria

Considerações iniciais

Os temas a natureza da consciência e da matéria e a relação entre consciência e matéria, tratados a partir de uma reflexão epistemológica no *Ensaio* no âmbito da qual se estabeleceu uma distinção essencial entre consciência e matéria, e de um confronto com a neurofisiologia materialista, localizacionista e associacionista em *Matéria e memória* no âmbito do qual resultou a irredutibilidade e independência da consciência em relação à matéria, foram também objeto do terceiro livro mais importante de Bergson, *A evolução criadora*. Nessa obra, Bergson (1979a) se propõe a explicar, em consonância com o dualismo consciência e matéria estabelecido anteriormente, a origem, a natureza e a variedade da vida. Como veremos, o filósofo defende uma concepção evolucionista da vida, contra e distinta das concepções materialistas evolucionistas então dominantes, estendendo a consciência, diferentemente de Descartes, à vida em geral.

A simpatia de Bergson em relação ao evolucionismo remonta ao início de sua produção filosófica. O evolucionismo de Spencer teria impulsionado e inspirado suas concepções filosóficas originais a respeito da natureza do tempo. Bergson (1993a, p.40) só não compreendia como essa mesma filosofia de Spencer que, "feita para seguir o real na sua

mobilidade, seu progresso, sua maturação interior, tinha podido fechar os olhos àquilo que era a própria mudança". Daí, Bergson "mais tarde", quando de posse de uma teoria do "tempo real", se propor a "retomar o problema da evolução da vida" refazendo "quase que totalmente" o evolucionismo de Spencer. O resultado, como procuraremos mostrar tomando *A evolução criadora* como fio condutor, é uma explicação da origem, natureza e evolução da vida na qual consciência e matéria são, por um lado, essencialmente distintas e irredutíveis uma à outra, e, por outro, são profundamente ligadas, ligação essa que se expressa pelo fato de a consciência ser responsável pela evolução e variação da vida ao mesmo tempo que tem os seus principais atributos e formas determinados pelas diferentes manifestações de vida e pela lógica de sua relação pragmática com a matéria em geral.

Trataremos esses dois aspectos separadamente. Apresentaremos, primeiramente, a crítica de Bergson às concepções evolucionistas dominantes, o materialismo mecanicista e o finalismo, crítica que culmina na postulação da noção de *élan* vital, noção-chave para a defesa da irredutibilidade da vida à matéria, o que significa, como veremos, a distinção e irredutibilidade da consciência à matéria. Trataremos, num segundo momento, da união entre consciência e matéria, mas agora, diferentemente do capítulo anterior, tomando a união como um dado e procurando evidenciar como é a partir dela que Bergson explica as várias formas de consciência. No final do capítulo, buscaremos refletir criticamente sobre esse percurso bergsoniano, procurando mostrar que a consciência aparece simultaneamente como causa e efeito do processo evolutivo.

A consciência como causa da evolução da vida

I

Para enfrentar as explicações mecanicistas e finalistas da evolução, Bergson (1979a, p.61) elegeu um enigma biológico o qual lhe permitiria mostrar a "insuficiência dos princípios invocados de um lado e de

outro", ou seja, a formação da estrutura do olho humano. Uma teoria evolucionista deveria ser capaz de explicar satisfatoriamente não apenas as diferenças entre os seres vivos, a variedade da vida na Terra, mas também, e principalmente, a semelhança de órgãos tão complexos como o olho, em séries de evolução divergente como a dos moluscos marinhos e a dos vertebrados.

Os finalistas, em geral tentando demonstrar a existência de um Arquiteto do universo, destacam que a "estrutura maravilhosa dos órgãos dos sentidos" só poderia ser resultado de um desígnio, comparando desse modo "o trabalho da natureza ao de um trabalhador inteligente" (ibidem, p.60). O olho, por exemplo, não poderia ser considerado como resultante do acaso o qual não poderia ter construído um órgão cuja função principal, a visão, depende da coordenação de milhares de elementos.

> Para que se opere a visão [...] é preciso "que a esclerótica se torne transparente num ponto de sua superfície, a fim de permitir que os raios luminosos a atravessem [...]; é preciso que a córnea corresponda justamente à própria abertura da órbita do olho; é preciso que por trás dessa abertura transparente achem-se meios convergentes [...]; é preciso que na extremidade da câmara escura se encontre a retina [...] é preciso, perpendicularmente à retina, uma quantidade inumerável de cones transparentes que só deixem chegar à membrana nervosa a luz dirigida segundo o sentido de seu eixo etc. (ibidem, p.61)

Crítico do finalismo, o evolucionismo darwiniano, segundo a descrição de Bergson, defende que essa caracterização do olho como algo "maravilhoso", sugerindo desse modo a necessidade de uma intervenção sobrenatural para explicá-lo, se deve ao fato de que se considera o olho já formado. Essa harmonia indispensável à visão poderia ser explicada naturalmente como um aperfeiçoamento crescente do órgão produzido pelo "jogo inteiramente mecânico da seleção natural" (ibidem). No caso da visão, essa evolução se iniciaria com o surgimento casual de uma mancha pigmentar susceptível à ação da luz, constituindo-se essa função visual numa "simples impressionabilidade (quase puramente química)" (ibidem, p.62). Em razão da

ação direta de algum tipo de "mecanismo desconhecido", ou indireta, "efeito das vantagens que [a função visual] forneceria ao ser vivo", ter-se-ia se produzido uma "complicação ligeira do órgão" e essa, por sua vez, teria levado a um novo "aperfeiçoamento da função" e assim sucessivamente até a formação do olho infinitamente complicado dos vertebrados. Desse modo, a formação progressiva de um órgão tão complexo quanto o olho humano teria sido produzida por uma "série infinita de ações e reações entre a função e o órgão, sem a intervenção de uma causa extramecânica" (ibidem), de uma inteligência divina.

Essa seria uma das versões do evolucionismo darwiniano, o modelo das variações leves, que se adicionariam pelo efeito da seleção natural, o qual Darwin teria efetivamente defendido em *A origem das espécies*.[1] A outra versão seria o modelo das variações bruscas, que apareceriam súbita e simultaneamente. Bergson, como mostraremos a seguir, critica ambas as concepções procurando mostrar que elas não resolvem o enigma do surgimento e evolução do olho nas séries independentes da evolução da vida. Comecemos pelas considerações de Bergson a respeito da hipótese de que a evolução do olho resulta do surgimento, ao acaso, de pequenas diferenças em suas várias partes, diferenças essas que aumentariam gradativamente ao longo do tempo, ou seja, a evolução do olho consistiria em variações casuais simultâneas em cada uma de suas partes, preservando-se a sua integração e, consequentemente, a visão.

São várias as objeções levantadas por Bergson contra essa explicação. Primeiro, a ocorrência de variações simultâneas e integradas com a preservação da visão seria altamente improvável, sendo muito mais provável o surgimento de modificações isoladas das quais resultaria a cegueira. Segundo, não seria razoável tentar resolver essa dificuldade postulando que as variações não ocorrem simultaneamente, que uma

1 Referindo-se à presença dessa concepção na obra *A origem das espécies*, de Darwin, Bergson (1991, p.63) diz o seguinte: "Darwin falava de variações muito leves, que se adicionariam entre si pelo efeito da seleção natural. Ele não ignorava os fatos de variação brusca; mas essas 'mutações', como ele as chamava, a seu ver, só davam monstruosidades incapazes de perpetuar-se, e é por meio de uma acumulação de variações imperceptíveis que ele explicava a gênese das espécies".

parte do olho se modifica sem prejudicar o seu funcionamento e que apenas com a ocorrência de variações complementares posteriores em outras partes do olho é que haveria o aperfeiçoamento da visão. Essa explicação seria contrária ao próprio darwinismo segundo o qual não haveria preservação de características que não fossem úteis ao processo adaptativo: como explicar a conservação pela seleção de uma variação insensível, que embora não prejudique o funcionamento do olho de nada lhe serve se não é acompanhada de modificações complementares? Utilizando-se da metáfora arquitetônica, Bergson (1979a, p.65) aponta uma contradição na explicação darwiniana, ou seja, um viés finalístico: raciocina-se como se essa "pequena variação fosse uma pedra de espera colocada pelo organismo e reservada para uma construção ulterior". Terceiro, o darwinismo incorreria também, e inevitavelmente, em um finalismo, ao explicar a partir de variações lentas a semelhança entre a estrutura do olho dos vertebrados e dos moluscos – duas linhas de evolução divergente:

> Como supor, com efeito, que as mesmas pequenas variações, em número incalculável, se tenham produzido na mesma ordem em duas linhas de evolução independentes, se fossem puramente casuais? E como se terão conservado por seleção e acumulado, de um lado e de outro, sempre as mesmas na mesma ordem, enquanto cada uma delas, tomadas à parte, não era de utilidade alguma? (ibidem, p.65)

Bergson conclui, assim, que não se pode explicar convincentemente a forma atual do olho dos moluscos e vertebrados a partir da aquisição sucessiva de um "número incalculável de semelhanças infinitesimais" (ibidem, p.66).

Consideremos agora as críticas de Bergson à outra hipótese darwiniana, a de que a forma atual do olho das diversas espécies não decorreu da acumulação gradual de um grande número de mudanças, mas sim da ocorrência casual de um número relativamente pequeno de saltos bruscos em cada uma das partes do olho.[2] As dificuldades dessa abor-

2 Hipótese defendida por diversos naturalistas, em especial Bateson, o qual teria

dagem seriam aparentemente menores, primeiro porque a conservação das variações bruscas poderia ser explicada pelas vantagens por elas proporcionadas na luta pela preservação da vida, "jogo da seleção", e, segundo, porque o número de semelhanças entre espécies distintas seria menor, tornando mais fácil aceitar o seu surgimento simultâneo casual. Nos termos de Bergson, parece que o "milagre" é menor.

Contra essa hipótese, Bergson também apresenta várias objeções. Primeiro, na medida em que a visão depende da ação conjunta e imprescindível das várias partes do olho, a ocorrência de uma modificação brusca em apenas uma delas inviabilizaria a visão. E no caso de a modificação súbita ocorrer simultânea e coordenadamente em todas as outras partes do olho,[3] dever-se-ia explicar como essa coordenação poderia acontecer sem o prejuízo da visão, pois, ainda que se admita que uma variação acidental numa estrutura tão complicada como a do olho gere as outras, não se explicaria por que essas últimas contribuiriam para o mesmo fim, ou seja, a visão. Mudanças solidárias não seriam necessariamente complementares.

> Concordo até certo ponto que uma modificação do germe, que influi na formação da retina, atue ao mesmo tempo sobre a formação da córnea,

---

escrito, segundo as palavras de Bergson, um livro notável, *Materials for the study of variation*, de 1894, e também pelo botânico Hugo de Vries, sobre o qual Bergson (1979a, p.63) diz o seguinte: "Esse botânico, trabalhando com a Oenothera Lamarchiana, obteve, ao cabo de algumas gerações, certo número de novas espécies. A teoria que se extrai de suas experiências é do mais alto interesse. As espécies passariam por períodos alternantes de estabilidade e transformação. Quando acontece o período da 'mutabilidade', elas produziriam formas inesperadas".

3 Essa é uma referência ao que seria a lei de correlação já defendida por Darwin em *A origem das espécies*. "Alegar-se-á que uma mudança não está localizada em ponto único do organismo, e que ela tem sobre outros pontos sua repercussão necessária. Os exemplos dados por Darwin ficaram clássicos: os gatos brancos que têm os olhos azuis são, em geral, surdos; os cães desprovidos de pelos têm a dentição imperfeita, etc. Admitamos, mas não jogamos agora com o sentido da palavra 'correlação'. Uma coisa é certo conjunto de mudanças solidárias, e outra é um sistema de mudanças complementares, isto é, coordenadas umas às outras de modo a manter e mesmo aperfeiçoar o funcionamento de um órgão em condições mais complicadas" (Bergson, 1979a, p.67).

da íris, do cristalino, dos centros visuais, etc., embora se trate no caso de formações de outro modo heterogêneas entre si como não o são sem dúvida pelos e dentes. Mas que todas essas variações simultâneas se façam no sentido de um aperfeiçoamento ou mesmo simplesmente manutenção da visão, eis o que não posso admitir na hipótese da variação brusca... (ibidem, p.67)

Segundo, as dificuldades seriam ainda maiores se se postula uma coincidência entre as mudanças do olho em espécies que teriam seguido uma linha de evolução divergente e independente.

Admito que uma multidão de variações não coordenadas entre si tenha surgido em indivíduos menos felizes, que a seleção natural os tenha eliminado, e que, apenas, a combinação viável, isto é, capaz de conservar e melhorar a visão, tenha sobrevivido. Ainda é preciso que essa combinação se tenha produzido. E, a supor que o acaso tenha feito esse favor uma vez, como admitir que ele o repita no curso da história de uma espécie, de modo a suscitar cada vez, simultaneamente, complicações novas, maravilhosamente reguladas umas pelas outras, situadas no prolongamento das complicações anteriores? Sobretudo, como supor que, por uma série de simples "acidentes", essas variações bruscas se tenham produzido as mesmas, na mesma ordem, implicando cada vez um acordo perfeito de elementos cada vez mais numerosos e complexos, ao longo de duas linhas de evolução independentes? (ibidem, p.66)

Baseando-se nessas críticas Bergson conclui que essas duas versões do evolucionismo darwiniano não apenas não decifram o enigma inicialmente proposto, ou seja, "o desenvolvimento paralelo de estruturas complexas idênticas em linhas de evolução independentes" (ibidem, p.69), mas também que elas contradizem seu pressuposto fundamental, ou seja, que é possível explicar mecânica e naturalmente, isto é, sem a necessidade de uma intencionalidade inteligente e finalística, a evolução das espécies.

se as variações acidentais que determinam a evolução são variações insensíveis, será preciso recorrer a um gênio bom – o gênio da espécie

> futura –, para conservar e adicionar essas variações, porque não será a seleção que se encarregará disso. Se, por outro lado, as variações acidentais são bruscas, a antiga função não continuará a se exercer, ou uma função nova não a substituirá, a menos que todas as transformações ocorridas juntas se completem em vista da realização de um mesmo ato: será ainda preciso recorrer ao gênio bom, desta vez para obter a *convergência* das transformações simultâneas, como há pouco para garantir a *continuidade de direção* das variações sucessivas. (ibidem, p.69)

II

Até o momento, seguindo a divisão proposta por Bergson, tratamos das hipóteses evolucionistas que explicam as variações dos órgãos como um fato acidental ocorrido no interior do organismo. Entretanto, essas alterações seriam também frequentemente explicadas a partir de fatores ambientais externos e é nessa perspectiva que Bergson interpreta o conceito de adaptação, em suas versões darwinista e lamarckista. Trataremos inicialmente da influência do meio sobre o organismo segundo a visão darwinista. Bergson identifica aí duas possibilidades: o meio externo funcionaria apenas como uma condição casual de eliminação de alguns organismos; o meio externo produziria diretamente as características adaptativas indispensáveis à sobrevivência.

Consideremos primeiramente as objeções de Bergson à hipótese de que o meio externo favoreceria os membros de uma espécie que, por obra do acaso, estivessem mais bem adaptados e eliminaria automaticamente os inadaptados. Bergson alega que a influência dos fatores externos é apenas indireta e negativa, que ela explicaria apenas o que desapareceu, sendo, portanto, incompleta e insatisfatória para explicar o que é fundamental e verdadeiramente enigmático, ou seja, a estrutura extraordinariamente complicada e idêntica dos órgãos, em especial do olho, em linhas de evolução divergente. A adaptação não explicaria como um "efeito infinitamente complicado" possa ter se produzido mais de uma vez a partir de um número infinito de "causas acidentais apresentando-se numa ordem casual" (Bergson, 1979a, p.54). Ainda que se admita que "efeitos idênticos" possam

ser produzidos por "causas diferentes", isso não seria suficiente para explicar como é que esse mesmo número infinito de causas infinitesimais, inteiramente casuais, reapareceria "na mesma ordem, em pontos diferentes do espaço e do tempo". Bergson propõe uma analogia que nos permite compreender bem qual é, a seu ver, a principal dificuldade que essas concepções evolucionistas mecanicistas não conseguem resolver.

> Nada há de mais comum que dois caminhantes, provindos de dois pontos diferentes e que tenham vagueado pelo campo ao sabor de sua fantasia, venham a se encontrar. Mas que ao caminhar desse modo desenhem curvas idênticas, exatamente superponíveis uma à outra, é inteiramente improvável. A improbabilidade será, aliás, tanto maior quanto os caminhos percorridos por um e por outro apresentem meandros mais complicados. E ela se converterá em impossibilidade se os zigue-zagues dos dois caminhantes forem de uma complexidade infinita. Ora, essa complicação de zigue-zagues é mínima em comparação à de um organismo em que estão dispostas em certa ordem milhares de células diferentes, cada uma das quais é uma espécie de organismo. (ibidem, p.57)

Não sendo a adaptação um processo de eliminação promovido pelo ambiente externo, seria ela o resultado de sua ação mecânica determinística? Segundo essa concepção, atribuída a Eimer, o organismo seria modelado por causas externas explicando-se as semelhanças dos órgãos pela semelhança das causas que os produziram, aplicando-se o princípio de que "as mesmas causas produzem os mesmos efeitos" (ibidem, p.57). A identidade das condições gerais externas e duráveis em que a vida evoluiu explicaria a semelhança de estrutura dos órgãos em séries de evolução independentes. A luz, por exemplo, explicaria a constituição do olho dos vertebrados e moluscos.

> Se moluscos e vertebrados evoluíram separadamente, uns e outros permaneceram expostos à influência da luz. E a luz é uma causa física que engendra efeitos determinados. Atuando de maneira continuada, ela conseguiu produzir uma variação continuada em certa direção constante [...] O olho cada vez mais complexo seria algo como a impressão cada vez

> mais profunda da luz sobre certa matéria que, sendo organizada, possui uma capacidade *sui generis* para receber. (ibidem, p.70)

Bergson concorda que a mancha pigmentar dos organismos inferiores – primeiro rudimento do olho – pode ter sido produzida pela ação da luz. Mas discorda da generalização segundo a qual os fatores externos seriam os responsáveis pelo modo de ser do olho em qualquer nível evolutivo que se considere. Fornecer a mesma explicação para o surgimento da mancha pigmentar e para o olho em seus vários graus de complexidade seria comparável a explicar pela ação da luz não apenas a fotografia, mas também a própria estrutura e o funcionamento de uma máquina fotográfica: "Sem dúvida, a fotografia voltou-se aos poucos no sentido da máquina fotográfica; mas será a luz apenas, força física, que teria podido provocar essa mudança e converter uma impressão deixada por ela numa máquina capaz de a utilizar?" (ibidem, p.71).

A dificuldade seria maior ainda se considerarmos que o olho não é apenas um órgão isolado de visão, mas um aparelho acoplado e articulado com outros aparelhos, por exemplo, o sistema motor, o qual permitiria que a visão se estendesse em ação. A ideia de adaptação passiva não apenas não explicaria a contento o fato de o olho tirar proveito da luz, pelo que diz respeito à capacidade de ver, como também não seria capaz de explicar o proveito que o olho tira da luz quanto à ação. A visão nos permite utilizar os objetos que nos são "vantajosos e evitar aqueles que nos são nocivos", envolvendo, desse modo, a utilização de mecanismos ligados à ação motora. Poder-se-ia considerar que a luz tenha produzido fisicamente "uma mancha de pigmento", assim como ela pode produzir movimentos reativos de alguns organismos – infusórios ciliados – não se seguindo, entretanto, daí, que "a influência da luz tenha causado fisicamente a formação de um sistema nervoso, de um sistema muscular, de um sistema ósseo, todas as coisas que estão em continuidade com o aparelho da visão nos vertebrados" (ibidem, p.72).

Em resumo, embora Bergson concorde que fatores ambientais produzam modificações no organismo daí não se segue que eles possam explicar, como no caso da luz em relação ao olho "uma série progres-

siva de aparelhos visuais, todos extremamente complexos, todos, no entanto, capazes de ver, e vendo cada vez melhor" (ibidem, p.75). Além das razões apresentadas, essa tese dificilmente poderia ser defendida, também pelo fato de ter que se aceitar que constituições físico-químicas diferentes, como a dos moluscos e vertebrados, possam resultar em um mesmo órgão, o olho, sob a ação da luz. Dever-se-ia ainda observar que determinadas características semelhantes do olho de moluscos e vertebrados poderiam ser explicadas a partir de diferentes causas. Por exemplo, enquanto a retina dos vertebrados seria "produzida pela expansão que o esboço de cérebro emite no jovem embrião [...] nos moluscos, a retina decorre do ectoderma diretamente, e não indiretamente por intermédio do encéfalo embrionário" (ibidem, p.76).

III

Passemos agora às críticas de Bergson à interpretação lamarckista do conceito de adaptação. O filósofo privilegia aqueles que seriam os dois princípios fundamentais da perspectiva neolamarckista:[4] primeiro, a variação dos órgãos decorre de um "esforço de adaptação" dos seres vivos, esforço esse que levaria a um mesmo resultado nas mesmas circunstâncias, principalmente se as dificuldades externas puderem ser superadas por apenas uma solução (ibidem, p.78); segundo, essa variação dos órgãos seria transmitida hereditariamente. Em relação ao primeiro aspecto, a crítica de Bergson é relativamente simples: o esforço de adaptação explicaria apenas a variação de grandeza de um órgão, ou seja, seu crescimento e fortalecimento, e não o aumento progressivo de sua complexidade.

Mais ampla e complexa é a crítica de Bergson à ideia da hereditariedade dos caracteres adquiridos. Não se trata de criticar a tese da hereditariedade propriamente dita, mas sim de se estabelecer o que é que pode ser transmitido hereditariamente. Contra as ideias dominantes segundo as quais os caracteres adquiridos são os "hábitos", isto

4 Referência à concepção e às obras do naturalista americano Cope, *The origin of the fittest* de 1887 e *The primary factors of organic evolution* de 1896.

é, os comportamentos, e que os "efeitos do hábito" são as alterações orgânicas decorrentes do comportamento herdado, Bergson apresenta uma outra explicação, a de que a característica adquirida poderia ser alguma "tendência" ou "aptidão" natural responsável pelo surgimento do próprio hábito. Seria difícil saber se o "germe que o indivíduo carrega em si" transmite o hábito ou uma tendência natural da qual o hábito é apenas o efeito:

> nada prova que a toupeira se tenha tornado cega porque adquiriu o hábito de viver debaixo da terra: tal se deve talvez a que os olhos da toupeira estivessem em via de se atrofiar quando ela teve de condenar-se à vida subterrânea. Neste caso, a tendência de perda da vista se teria transmitido de germe em germe, sem que nada houvesse sido adquirido ou perdido pelo soma da própria toupeira. (ibidem, p.80)

Bergson também critica a ideia de que distúrbios comportamentais adquiridos em decorrência de alguma alteração corporal significativa induzida por meios artificiais possam ser, enquanto tais, transmitidos hereditariamente. Fatos como o alcoolismo dos pais herdado pelos filhos poderiam ser interpretados não como a transmissão direta para o filho do alcoolismo adquirido pelo pai, e sim como a influência do álcool sobre o "plasma germinativo"[5] do pai. Embora pareça, nesse

---

5 Bergson refere-se aqui a August Friedrich Leopold Weismann (1834-1914). Esse propunha uma distinção entre o "germeplasma", ou "plasma germinativo", o qual consistia no material responsável pela hereditariedade, contido nas células reprodutivas, e o "somatoplasma", ou "plasma somático", material das outras células do corpo. "Sabe-se como Weismann foi levado, por sua hipótese da continuidade do plasma germinativo, a considerar as células germinais – óvulos e espermatozoides – como quase independentes das células somáticas. A partir daí, pretendeu-se, e muitos pretendem ainda, que a transmissão hereditária de um caráter adquirido seja coisa inconcebível. Todavia, por acaso, a experiência mostrasse que os caracteres adquiridos são transmissíveis, ela provaria, por isso mesmo, que o plasma germinativo não é tão independente quando se o diz em relação ao meio somático, e a transmissibilidade dos caracteres adquiridos se tornaria ipso facto concebível, o que equivale a dizer que conceber e não conceber nada têm a ver em caso semelhante e que a questão remete exclusivamente à experiência. Mas aqui começa precisamente a dificuldade. Os caracteres

caso, que o corpo do pai agiu sobre seu germe, de fato, ambos simplesmente teriam sofrido a ação de uma mesma causa, no caso, o álcool. Mesmo admitindo-se que o corpo possa influir sobre o germe, seria legítimo supor que o efeito dessa influência seja uma "alteração geral do plasma germinativo" que produziria uma modificação no descendente, em geral diferente daquela do ascendente. O que significa, para Bergson, ainda que não o explique em detalhes, que o alcoolismo do filho, ainda que herdado do pai, assumiria formas distintas. O álcool poderia produzir uma modificação em determinada parte do soma, a qual, por sua vez, provocaria ganho ou perda de substâncias no plasma germinativo. Dessas substâncias poderiam resultar alterações no filho, diferentes daquelas produzidas pelo álcool no corpo do pai.

Ainda com o objetivo de questionar a tese de que distúrbios comportamentais possam ser herdados ou transmitidos, Bergson interpreta uma experiência que aparentemente demonstra que um estado epilético provocado pelo seccionamento da medula espinhal ou do nervo ciático de cobaias pode ser transmitido aos descendentes. Nesse caso, invocando experimentos de alguns fisiólogos, Bergson diz que não há transmissão hereditária de comportamento.

> Resulta, com efeito, das experiências de Voisin e Peron, que os ataques de epilepsia são acompanhados da eliminação de um corpo tóxico, capaz de produzir, nos animais, por injeção, episódios convulsivos. Talvez as perturbações tróficas, consecutivas às lesões nervosas que B.S. provocava se traduzam precisamente pela formação desse veneno convulsionante. Nesse caso, a toxina passaria da cobaia a seu espermatozoide ou óvulo, e determinaria no desenvolvimento do embrião uma perturbação geral, que poderia, entretanto, só produzir efeitos visíveis em tal ou qual ponto especial do organismo já evoluído. As coisas se passariam no caso como nas experiências de Charrin, Delamare e Moussu. Cobaias em gestação, cujo fígado ou rim se deteriorasse, transmitiriam essa lesão à sua progenitora, simplesmente porque a deterioração do órgão da mãe engendrara "citoxinas" específicas, as quais atuaram sobre o órgão homólogo do feto. É

---

adquiridos de que se fala são não raros hábitos ou efeitos do hábito" (Bergson, 1979a, p.79).

> verdade que, nessas experiências, como de resto numa observação anterior dos mesmos fisiólogos, o feto já formado é que sofre a influência das toxinas. Mas outras pesquisas de Charrin chegaram a mostrar que o mesmo efeito pode ser produzido, por mecanismo análogo, em espermatozoides e óvulos. (ibidem, p.81)

De acordo com a interpretação de Bergson, os exemplos anteriores mostrariam apenas que a transmissão hereditária de características adquiridas seria uma exceção, ocorrendo apenas nos casos excepcionais nos quais o hábito adquirido produz algum efeito direto, alguma alteração química no plasma germinativo que improvavelmente produziria o mesmo resultado no descendente: "os hábitos contraídos por certo indivíduo não têm provavelmente qualquer repercussão na descendência: e, no caso de terem, a modificação ocorrida nos descendentes pode não ter qualquer semelhança perceptível com a modificação original" (ibidem, p.84). Sendo assim, a hipótese neolamarckista da transmissão hereditária também não é capaz de explicar o desenvolvimento de um órgão como o olho em linhas de evolução divergente:

> Quando pensamos no número enorme de variações, todas orientadas no mesmo sentido, que se devem supor acumuladas umas sobre as outras para passar da mancha pigmentar do infusório ao olho do molusco e do vertebrado, indagamos como a hereditariedade, tal como a observamos, teria, algum dia, determinado esse amontoado de diferenças, a supor que esforços individuais tenham podido produzir cada uma delas em particular. (ibidem, p.85)

Para concluir, podemos resumir a crítica de Bergson às várias formas de evolucionismo nos seguintes termos: ainda que se apoiem em muitos fatos, elas seriam apenas verdades parciais incapazes de explicar a contento a formação de órgãos idênticos complexos em linhas de evolução divergente. A hipótese neodarwinista de Weismann acertaria ao considerar as diferenças do germe do indivíduo como a causa essencial da variação e ignorar os desempenhos do organismo no decorrer de sua vida. Mas daí não se segue que tais diferenças sejam "meramen-

te acidentais e individuais". A hipótese mecanicista/determinista acertaria ao supor que "as variações das diferentes características se seguiriam, de geração em geração, em sentidos determinados" (ibidem, p.87). Mas daí não se segue que a evolução do mundo orgânico seja totalmente determinada e muito menos que "combinações de causas físicas e químicas bastam para garantir o resultado" (ibidem, p.87). A melhor explicação seria a do neolamarckismo e seu ponto forte é a intervenção do que Bergson chama de uma "causa psicológica", referindo-se provavelmente ao "esforço" de adaptação, que não é, e esse seria o ponto fraco do neolamarckismo, o "esforço consciente do indivíduo" já que esse esforço se restringiria apenas a um pequeno número de seres vivos conscientes.

Passemos então à explicação bergsoniana do processo evolutivo, àquela que seria, segundo o que podemos inferir das palavras de Bergson sobre o neolamarckismo, a causa psicológica não consciente da evolução.

IV

Como dissemos na primeira seção deste capítulo, uma teoria evolucionista que se pretenda consistente deve ser abrangente o suficiente para explicar tanto as semelhanças quanto as diferenças entre os seres vivos. E é isso que Bergson pretende a partir de sua noção de "*élan* vital". O *élan* vital seria um esforço, lembremos da referência anterior ao neolamarckismo, com as seguintes características: primeiro, é um esforço "mais profundo" que o esforço consciente individual, ou seja, trata-se de um impulso inconsciente; segundo, esse esforço independe das circunstâncias, isto é, não é produzido por determinações externas, sendo, portanto, inerente a cada um dos seres vivos; terceiro, é transmitido através das células sexuais aos descendentes, passando, assim, de uma geração a outra; quarto, não se trata de um princípio material, lembremos que Bergson refere-se a ele como uma "causa psicológica" a qual, como veremos a seguir, confrontando-se com a matéria, confunde-se com a própria vida sendo o principal responsável pela sua evolução.

Para explicar a relação entre o *élan* vital e a matéria Bergson propõe uma analogia entre o processo de evolução da vida e um evento que, curiosamente, está envolvido com a destruição e não com a criação, ou seja, o tiro de um canhão. Segundo o filósofo, a evolução da vida não tem uma direção única como a trajetória de uma granada lançada por um canhão. Ela tem várias direções, ela se divide como uma granada que explode em fragmentos, os quais também explodem em novos fragmentos e assim sucessivamente durante um certo tempo. Do mesmo modo que a fragmentação da granada que sucede à explosão depende de dois fatores, a força explosiva da pólvora e a resistência do metal que se opõe a essa força mas acaba vencida por ela, a fragmentação da vida em indivíduos e espécies decorreria de uma força explosiva inerente à vida, o *élan* vital, e de uma resistência da matéria bruta que o *élan* tende a superar e acaba por consegui-lo. Mas, diferentemente da explosão da granada, a superação da resistência da matéria, a qual implica um desenvolvimento em forma de feixe com a consequente distribuição do *élan* vital, é um processo lento e gradual. Embora nada nos impeça de imaginar que a evolução pudesse se efetuar através de um único indivíduo ou de uma "pluralidade de indivíduos sucedendo-se numa série unilinear", ela se fez, graças à oposição da matéria, "por intermédio de milhões de indivíduos em linhas divergentes, cada uma das quais terminava por sua vez, numa encruzilhada de onde se irradiavam novas vias, e assim por diante indefinidamente" (ibidem, p.54).

Essa descrição bergsoniana da evolução como a superação da resistência material por parte do *élan* vital indica que esse esforço ou impulso é o responsável pelo sucesso adaptativo da vida o qual não poderia, portanto, ser explicado pela determinação de forças materiais externas. Bergson apresenta uma outra analogia que reforça essa ideia. O processo evolutivo seria comparável à construção de uma estrada: a estrada deve se adaptar aos acidentes do terreno, mas esses não podem ser considerados nem como causa, nem como determinantes da direção daquela. Sem o solo, não há, certamente, estrada, mas considerando-se a estrada em sua totalidade, os acidentes do terreno são apenas "obstáculos ou causas de atraso". Afinal, "a estrada tinha em vista tão somente a cidade e bem que gostaria de ser uma linha

reta" (ibidem, p.104). Mas quando se trata da evolução, há uma grande diferença: não se pode falar em estrada única, pois existem várias direções sem nenhum alvo a ser atingido, pois ela é inventiva mesmo nas adaptações. É nesse sentido que Bergson defende que a vida poderia desenvolver-se e assumir formas diferentes das conhecidas em nosso planeta se o substrato químico e as condições físicas forem totalmente distintos, desde, é claro, que algumas condições de sobrevivência sejam preservadas.

> Não era absolutamente necessário que a vida mostrasse preferência pelo carbono do ácido carbônico, principalmente. O essencial era que ela armazenasse energia solar; mas, em vez de pedir ao Sol que separasse uns dos outros, por exemplo, átomos de oxigênio e de carbono, ela teria podido (em teoria, pelo menos, e com abstração das dificuldades de execução talvez insuperáveis) propor-lhe outros elementos químicos, que teria sido, então, necessário, portanto, associar ou dissociar por meios físicos inteiramente diferentes. E se o elemento característico das substâncias energéticas do organismo houvesse sido outro que não o carbono, os elementos característicos das substâncias plásticas teriam sido provavelmente outros que não o nitrogênio. A química dos corpos vivos teria sido, pois, radicalmente diferente do que é. Teria resultado em formas vivas sem analogia com as que conhecemos, cuja anatomia fosse outra e outra a fisiologia. Apenas a função sensório-motora se teria conservado, já não fosse em seu mecanismo, pelo menos em seus efeitos. É, portanto, verossímil que a vida transcorra em outros planetas, também em outros sistemas solares, sob formas de que não temos ideia alguma, em condições físicas as quais ela nos parece, do ponto de vista da nossa fisiologia, repugnar de maneira absoluta. Se ela visa essencialmente captar energia utilizável para despendê-la em ações explosivas, ela escolhe, sem dúvida, em cada sistema solar e em cada planeta, como o faz na Terra, os meios mais apropriados para obter esse resultado nas condições que lhe são dadas. (ibidem, p.256)

Considerando-se a oposição entre o *élan* vital e a matéria entendemos que para Bergson a matéria, como obstáculo ao *élan* vital, é a causa da diversidade da vida enquanto o *élan* vital, em que pese as restrições impostas pela matéria, é a causa da semelhança entre os seres vivos. O

élan vital seria a chave para decifrar o enigma proposto por Bergson, ou seja, a semelhança entre os órgãos em organismos que têm formas e modos de vida muito diferentes. Como vimos na seção anterior, essa semelhança não poderia ser suficientemente explicada pela hipótese mecanicista, segundo a qual "a evolução ter-se-á dado por uma série de acidentes acrescentando-se uns aos outros, cada acidente novo conservando-se por seleção, se for vantajoso para essa soma de acidentes vantajosos anteriores que represente a forma atual do ser vivo" (ibidem, p.54). É altamente improvável que duas séries inteiramente diferentes de acidentes levem a resultados semelhantes. Quanto mais divirjam duas linhas de evolução, menos probabilidades haverá de que influências acidentais exteriores ou variações acidentais internas tenham determinado sobre elas a elaboração de aparelhos idênticos, sobretudo se não houver vestígios desses aparelhos no momento em que a bifurcação se tenha produzido. Essa semelhança seria natural, pelo contrário, numa hipótese segundo a qual todas as formas de vida trazem em si o mesmo impulso de vida original, o mesmo "*élan* original". Bergson diz claramente, embora não dê detalhes a respeito, que a semelhança entre os órgãos dos seres vivos de espécies tão distintas se deve à natureza psicológica do *élan* vital.

> Mas a evolução se fez em realidade por intermédio de milhões de indivíduos em linhas divergentes, cada uma das quais culminava por sua vez numa encruzilhada de onde se irradiavam novas vias, e assim por diante ao infinito. Se nossa hipótese tiver fundamento, se as causas essenciais que operam ao longo desses diversos caminhos forem de natureza psicológica, deverão conservar algo em comum a despeito da divergência de seus efeitos, como os companheiros separados por muito tempo conservam as mesmas recordações da infância. Por mais que se tenham produzido bifurcações, por mais que se tenham aberto vias laterais em que os elementos dissociados se desenvolveram de modo independente, não deixa de ser pelo impulso primitivo do todo que continua o movimento das partes. Algo do todo deve, pois, subsistir nas partes. E esse elemento comum poderá tornar-se sensível aos olhos de certa maneira, talvez pela presença de órgãos idênticos em organismos muito diferentes. (ibidem, p.54)

Como interpretar essa recorrente caracterização do *élan* vital como algo de natureza psicológica? Considerando-se as obras de Bergson anteriores a *A evolução criadora*, em especial o *Ensaio* e *Matéria e memória*, nas quais, como vimos nos capítulos anteriores, o psicológico, ao qual ele também se refere como espírito e como consciência, é distinto e irredutível à matéria, podemos inferir que o *élan* vital é um princípio de natureza espiritual cuja ação e presença não se restringe aos humanos estendendo-se a todas as formas de vida. Antes de mostrá-lo, consideraremos, na próxima seção, mais detalhadamente, a explicação de Bergson para o surgimento da consciência individual ao longo da evolução da vida, assim como as suas várias formas de consciência dependem da estrutura e das funções corpóreas. Mas, como enfatizaremos na seção seguinte, a consciência, como coextensiva do *élan* vital, aparece ao mesmo tempo como efeito e como causa do processo evolutivo, estando sempre presente nos seres vivos, virtualmente ou atualizada.

A consciência como efeito da evolução da vida

I

Bergson relaciona o surgimento e os vários modos de consciência, da mais simples percepção às mais sofisticadas operações da inteligência, à estrutura e modo de funcionamento dos sistemas nervosos e seus respectivos corpos ao longo da evolução dos seres vivos. Como veremos, a consciência assim descrita é uma consciência incorporada, intimamente associada à inserção pragmática dos corpos no mundo que os cerca. E essa possibilidade de ação no mundo pressupõe inicialmente a capacidade de locomoção, o que não significa, como veremos posteriormente, que a locomoção por si só seja suficiente para o surgimento da consciência individual. De todo modo, a mobilidade aparece como condição necessária da consciência individual, o que explicaria uma certa medida a sua presença nos animais e ausência nos vegetais, como veremos a seguir.

Para Bergson, o mundo vegetal e o mundo animal constituem-se como dois desenvolvimentos divergentes da vida. Embora os dois reinos não sejam absolutamente distintos, há uma diferença de ênfase, de predominância de determinadas características que tendem a se acentuar no decorrer da evolução, definindo, de maneira mais precisa, cada um dos grupos. "Não há manifestação da vida que não contenha, em estado rudimentar, latente ou virtual, as características essenciais da maioria das demais manifestações. A diferença está nas proporções" (ibidem, p.107). Uma diferença importante entre vegetais e animais é o modo como se alimentam. Os vegetais tomam os elementos indispensáveis à sua sobrevivência – carbono e nitrogênio – diretamente do ar, da água e da terra, diferentemente dos animais que se apropriam desses elementos através de outros organismos nos quais estão fixados – vegetais e outros animais. Essa diferença não é absoluta, existindo várias exceções de um lado e de outro – plantas insetívoras de um lado e cogumelos de outro –, mas, como indicado anteriormente, o relevante para Bergson é menos a presença excepcional de determinadas características do que a tendência predominante em cada um dos reinos.

Essas tendências à fixidez e à mobilidade são "indícios superficiais de tendências mais profundas" as quais seriam, do lado dos animais, a consciência – desperta – e a sensibilidade e, do lado dos vegetais, a inconsciência – consciência adormecida –, a insensibilidade.[6] Isso porque a atividade motora dos organismos tornou possível o surgimento da consciência enquanto sua falta a atrofiou ou adormeceu. Bergson postula, portanto, que há uma tendência à inconsciência nos vegetais associada à sua imobilidade constitutiva. A presença de uma membrana de celulose envolvendo o protoplasma imobiliza o organismo vegetal simples e o protege das excitações externas. Ao mesmo tempo, esses vegetais fabricam diretamente as substâncias orgânicas a partir

6 Em seu ensaio *O possível e o real*, Bergson (1993a, p.101) diz: "o vivente é consciente de direito; ele torna-se inconsciente, de fato, aí onde a consciência dorme, mas, até nas regiões onde a consciência dorme, no vegetal, por exemplo, há uma evolução regulada, progresso definido, envelhecimento, enfim, os sinais exteriores da duração que caracteriza a consciência...".

dos minerais sem que necessitem de locomover-se para nutrir-se: "esta aptidão o dispensa, em geral, de mover-se e, por isso mesmo, de sentir" (ibidem, p.113).

Mas a fixidez não seria uma propriedade exclusiva dos vegetais em geral, sendo também característica de alguns animais. A fauna dos tempos primitivos mostraria, o que para Bergson é impressionante, animais aprisionados "num invólucro mais ou menos rígido", o que prejudicava e até impedia os seus movimentos: os moluscos eram mais frequentemente dotados de conchas, os artrópodes providos de carapaças, e até os peixes possuíam invólucro ósseo extremamente rígido. Essa couraça tinha, certamente, a função de proteger esses animais, tornando-os, organismos flácidos que eram, "tanto quanto possível, indevoráveis" (ibidem, p.131). Pelo fato de esses invólucros prejudicarem os movimentos e até os imobilizarem, esses animais enclausurados estariam condenados a uma sonolência, à inconsciência. Para Bergson, os equinodermos e mesmo os moluscos vivem até hoje nesse torpor. Já os artrópodes e os vertebrados escaparam da inconsciência pelo fato de privilegiarem a locomoção, na busca de seu alimento, vegetais ou outros animais, ou na fuga de seus predadores. Enquanto os peixes substituíram sua couraça por escamas, os insetos também se desembaraçam da sua, defendendo-se pela agilidade que lhes permite atacar e fugir no momento oportuno. Para Bergson (1979a, p.132), é esse fato – "feliz circunstância" – que possibilitou o "atual desabrochar das mais elevadas formas de vida". Como diz o filósofo, na evolução conjunta da vida, "os mais retumbantes êxitos couberam àqueles que aceitaram os maiores riscos" (ibidem, p.133). No processo evolutivo, acabou prevalecendo no reino animal o fator que o separou do mundo vegetal, o movimento e, consequentemente, a consciência, apesar de entorpecimentos localizados.

Como dissemos anteriormente, o movimento é uma condição necessária, mas não suficiente, para o surgimento da consciência individual. A outra condição, à qual já nos referimos no capítulo anterior e que agora apresentaremos mais detalhadamente, é a indeterminação da ação associada à evolução ou aumento de complexidade do sistema nervoso.

II

Começaremos pela explicação bergsoniana da forma mais rudimentar de consciência, a consciência perceptiva. Primeiramente Bergson observa que a relação entre percepção – consciente ou não – e ação é constitutiva de todas as formas de vida em seus vários graus de desenvolvimento. Essa relação já pode ser encontrada na massa protoplasmática que recebe a influência de estímulos externos e responde a eles mediante reações mecânicas, físicas e químicas. Está também presente nas séries de células nervosas agrupadas em sistemas, onde se reage à excitação exterior por movimentos variados. E ainda característica fundamental dos organismos superiores nos quais se radicaliza a distinção entre o automatismo relacionado à medula e a atividade voluntária articulada com o cérebro. O que diferenciaria as formas mais simples das formas mais complexas de vida é o número de aparelhos motores com os quais o estímulo recebido entra em contato, ou seja, o número de ações possíveis a partir de um mesmo estímulo recebido. Um cérebro desenvolvido tem um maior número de mecanismos motores a serem escolhidos. Uma encruzilhada mais complicada onde se cruzam vias motoras permite os movimentos mais variados. "O organismo se conduz cada vez mais como uma máquina para agir que se reconstruísse inteiramente a cada ação nova, como se ela fosse de borracha e pudesse, a qualquer instante, mudar a forma de todas as suas peças" (ibidem, p.253). Desse modo, a quantidade e qualidade da ação possível, bem como a extensão da escolha das ações variam com o desenvolvimento do sistema nervoso o qual esboça os caminhos flexíveis de ação.

Comparando o cérebro a uma central telefônica, Bergson (1990b, p.26) afirma que o seu papel se limita a "efetuar a ligação ou fazê-la aguardar", a "transmitir e a repartir movimentos". O cérebro não acrescenta nada ao que recebe, constituindo-se como um centro onde os estímulos provenientes dos órgãos dos sentidos são colocados em contato com mecanismos motores da medula e do bulbo raquidiano. A partir de excitações recebidas, o cérebro prepara movimentos apropriados. Ele conduz o movimento a um "órgão de reação escolhido"

ou abre a esse "movimento a totalidade das vias motoras para que aí se desenhem todas as reações que ele pode gerar e para que analise a si mesmo ao se dispersar" (ibidem). O cérebro "parece um instrumento de análise com relação ao movimento recolhido e um instrumento de seleção com relação ao movimento a executar" (ibidem). De acordo com essa concepção, o papel do cérebro, assim como o da medula, é apenas esboçar "uma pluralidade de ações possíveis" ou organizar "uma delas" (ibidem).

E é justamente essa indeterminação da ação propiciada por um sistema nervoso desenvolvido que torna possível o surgimento da consciência perceptiva. Quanto mais desenvolvido o sistema nervoso, mais indeterminada a ação e, consequentemente, mais rica é a percepção consciente, ou seja, os mecanismos motores se tornam "cada vez mais complexos" e o campo de relação com os objetos exteriores se amplia, abrangendo um maior número de objetos e em uma maior distância. A extensão da percepção consciente estaria vinculada à "intensidade da ação de que o ser vivo dispõe" (ibidem, p.28). Ela está ausente sempre que um estímulo se prolongue em reação necessária – automatismo; ela se submete à relação entre necessidade e distância: "à medida que a reação se torna mais incerta, que ela deixa mais lugar à hesitação, aumenta também a distância na qual se faz sentir [...] a ação do objeto" (ibidem, p.28).

As considerações anteriores parecem sugerir uma continuidade, uma diferença apenas de grau entre o homem e o animal, decorrente da semelhança de constituição de seus cérebros e associada à diferença de volume e complexidade entre eles. Contrariando essa expectativa, Bergson pretende que haja efetivamente uma diferença muito mais profunda entre esses cérebros; uma diferença de natureza, a diferença entre o "limitado" e o "ilimitado". Para Bergson, é apenas no ser humano que o número de mecanismos motores que se podem montar, e, consequentemente, "o número dos detonadores que têm a função de acionar o mecanismo motor entre os quais oferece a escolha, é infinito" (Bergson, 1979a, p.264). Essa diferença é relevante o suficiente para estabelecer a possibilidade de uma consciência abstrata na esfera humana e a sua impossibilidade ou, quando muito, uma

alternância entre consciência meramente perceptiva e inconsciência, nos animais.

Quando se considera o funcionamento do cérebro do animal e do homem, estaríamos, no primeiro caso, diante de um "mecanismo que absorve a atenção" e, no segundo, de um "mecanismo de que se pode desviar". No animal, os mecanismos motores montados pelo cérebro – "os hábitos que sua vontade adquire" – apenas realizariam movimentos "armazenados nesses organismos" – "esboçados nesses hábitos". Apenas no homem, o hábito motor poderia ter um segundo resultado incomensurável com o primeiro. Ele poderia impedir outros hábitos motores e, com isso, disciplinando o automatismo, pôr em liberdade a consciência.

> A primitiva máquina a vapor, tal como a concebeu Newcomen, exigia a presença de uma pessoa exclusivamente encarregada de manobrar as torneiras, seja para introduzir o vapor no cilindro, seja para nele lançar a chuva fria destinada à condensação. Conta-se que um menino empregado nesse trabalho, muito entediado com a obrigação de o fazer, teve a ideia de ligar as manivelas das torneiras, por cordões, ao pêndulo da máquina. Desde então, a máquina abria e fechava por si mesma as suas torneiras; ela funcionava sozinha. Ora, um observador que comparasse a estrutura dessa segunda máquina com a da primeira, sem se ocupar dos dois meninos encarregados da vigilância, só teria verificado entre elas uma ligeira diferença de complicação. É tudo o que se pode perceber, com efeito, quando só se olham as máquinas. Mas se dermos uma olhadela nos meninos, veremos que um está absorvido por sua vigilância, e que o outro está livre para divertir-se à vontade, e que, por esse aspecto, a diferença entre as duas máquinas é radical, a primeira mantendo a atenção prisioneira, a segunda lhe dando livre trânsito. (ibidem, p.185)

III

A relação entre grau de complexidade do sistema nervoso e o grau de riqueza da consciência pode ser mais bem compreendida quando se consideram as duas formas de consciência inerentes aos artrópodes e aos vertebrados, a consciência instintiva e a consciência inteligente.

Bergson postula uma evolução divergente, culminando, de um lado, nos himenópteros, nos quais prevalece a consciência instintiva, e, de outro, no homem, no qual prevalece a consciência intelectiva. O fundamental para a constituição desses dois tipos de consciência é o privilégio do automatismo ou da liberdade dos movimentos, ou seja, a consciência se manifesta onde houver liberdade, espaço para a escolha, e se anula onde prevalece o automatismo. O que acontece é que nas atividades maquinais a representação do ato é impedida pela sua execução, a representação é obstruída pela ação. O ato é tão perfeitamente semelhante à representação e nela se insere tão exatamente – adequação perfeita da representação e da ação – que nenhuma consciência se manifestaria. Para Bergson (1979a, p.145), a consciência aparece quando existe um obstáculo à realização do ato, ou seja, ela estava presente, "mas neutralizada pela ação que ocupava o lugar da representação".[7] É nesse sentido que o filósofo define a consciência como a "inadequação do ato à representação" (ibidem, p.145), ou como uma "*diferença aritmética entre a atividade virtual e a atividade real*", medindo *"a distância entre a representação e a ação*" (ibidem). Para Bergson, há uma incompatibilidade entre consciência e automatismo, esse definido como "atividade real". A consciência envolve "escolha", "hesitação", "ações possíveis" ou "atividade virtual".

Deduz-se, a partir daí, que a inteligência tende à consciência, enquanto o instinto tende à inconsciência. Onde prevalece o instinto há pouco lugar para a "hesitação" e a "escolha", já que a natureza organiza o "instrumento a manejar", fornecendo o "ponto de aplicação" e o próprio "resultado a obter". Nesses casos, a consciência é rara, só aparecendo onde houver "contrariedades" ao instinto, não estando, portanto, relacionada à própria natureza do instinto. Já no caso da inteligência, o que define a sua essência é o "sofrer contrariedades", sendo, portanto, o déficit o seu estado normal: "Tendo por função primitiva o fabricar instrumentos inorganizados, ela deve, atravessando

7 Como vimos anteriormente, o surgimento da consciência depende também da constituição corpórea. Ou seja, os modos de ser das consciências instintiva e inteligente dependem das correlatas constituições corporais.

mil dificuldades, escolher para esse trabalho o local e o momento, a forma e a matéria. E ela não pode satisfazer-se plenamente, porque toda satisfação nova cria novas necessidades" (ibidem, p.146).

Para Bergson, a diferença entre os conhecimentos do instinto e da inteligência é de natureza e não de grau, embora, cada um deles, sob um determinado aspecto, possua conhecimento inato – virtual, natural – o qual é "desempenhado e inconsciente" e recai sobre as coisas, ou seja, "atinge os objetos determinados em sua própria materialidade". No caso do instinto, o conhecimento está implícito, exteriorizando-se em "desempenhos precisos", ou seja, está "implicado na ação realizada". Trata-se de um conhecimento limitado que se dirige a um determinado objeto ou parte dele, possuindo a respeito desse um conhecimento "interior e pleno". Bergson apresenta um exemplo de comportamento instintivo, em que a conduta esboça um conhecimento não aprendido, o do sítaris:

> Esse coleóptero deposita seus ovos na entrada das galerias subterrâneas que uma espécie de abelha, a antófora, cava. A larva do sítaris, após longa espera, espreita a antófora macho ao sair da galeria, agarra-se a ele, fica aferrada a ele até o "voo nupcial"; nessa ocasião, ela aproveita a ocasião para passar do macho à fêmea, e espera tranquilamente que esta ponha seus ovos. Salta então sobre o ovo, que lhe vai servir de sustento no mel, devora o ovo em alguns dias, e, instalada na concha, sofre a primeira metamorfose. Organizada agora para flutuar sobre o mel, ela consome esse suprimento de alimentação e torna-se ninfa, depois inseto perfeito. Tudo acontece *como se* a larva do sítaris, desde sua eclosão, soubesse que o antóforo macho sairia da galeria primeiro, que o voo nupcial lhe forneceria o meio de se transportar para a fêmea, que esta a conduziria a um depósito de mel capaz de alimentá-la quando se transformasse, e que, até essa transformação, ela tivesse devorado aos poucos o ovo do antóforo, de modo a se nutrir, a se sustentar na superfície do mel, e também eliminar o rival que tenha saído do ovo. E tudo acontece também *como se* o próprio sítaris soubesse que sua larva saberá todas essas coisas. (ibidem, p.147)

Consideremos mais detalhadamente o que Bergson chama de inteligência e formas mais abstratas de consciência dela decorrentes.

Primeiramente, o filósofo considera que a inteligência é essencialmente uma faculdade de fabricação. O aparecimento do homem – "parte culminante da evolução dos vertebrados" – sobre a Terra é associado ao período em que se fabricaram as primeiras armas, os primeiros instrumentos. Um instrumento fabricado é a concretização da invenção a qual define melhor a inteligência que a inferência, visto que essa atividade pode ser considerada como uma modalidade, um componente da própria invenção: "Sem dúvida, há inteligência sempre onde houver inferência; mas a inferência, que consiste no aproveitamento da experiência passada no sentido da experiência presente, é já um começo de invenção" (ibidem, p.139). A inteligência, mesmo em sua forma mais simples, "aspira a fazer com que a matéria atue sobre a matéria". Tendo em vista essa ligação entre a inteligência e a ação, compreende-se que as invenções mecânicas permitem utilizar cada vez mais a matéria. A invenção mecânica, a fabricação de objetos artificiais como as ferramentas, foi o primeiro empenho essencial da inteligência humana, o elemento em torno do qual gravita a vida social. Daí Bergson considerar legítimo definir o homem tendo em vista essa atividade: "Se pudéssemos nos despir de todo orgulho, se, para definir nossa espécie, nos ativéssemos estritamente ao que a história e a pré-história nos apresentam como a característica constante do homem e da inteligência, talvez não disséssemos *Homo sapiens*, mas *Homo faber*" (ibidem, p.140).

O instrumento produzido pela inteligência é imperfeito, mas flexível; exige esforço para ser obtido; é de "manejo penoso"; mas, por ser feito de matéria inorganizada, "pode assumir uma forma qualquer, servir a qualquer fim, livrar o ser vivo de qualquer dificuldade nova que surja e lhe conferir uma quantidade ilimitada de poderes" (ibidem, p.141). Assim, embora os instrumentos da inteligência sejam aleatórios, eles podem produzir conquistas ao infinito. Eles influenciam quem os fabricou, levando-o a exercer uma nova função; ao satisfazer uma necessidade, eles criam uma nova, o que faz que, diferentemente do instinto que fecha o círculo de ação em que o animal se move automaticamente, eles abrem a "essa atividade um campo infinito, impelindo-a cada vez mais além e tornando-a cada vez mais livre"

(ibidem, p.142). Assim, a inteligência é uma faculdade voltada para a fabricação de instrumento inorganizado – artificial. Como ela não possui esse instrumento, ela diversifica a sua fabricação conforme as "circunstâncias" e as "dificuldades".

Um exemplo paradigmático de instrumento flexível criado pela inteligência e diretamente responsável por uma consciência abstrata é a linguagem. A linguagem, se, por um lado, depende de uma organização física complexa, por outro, é também inerente à vida social humana. Como a função – fabricação/ação – não está previamente determinada pela estrutura dos indivíduos, o papel social de cada um deles é aprendido. Impõe-se, assim, "uma linguagem que permita, a todo instante, passar do que se sabe ao que se ignora [...] uma linguagem cujos signos – que não podem ser em número infinito – sejam extensíveis a uma infinidade de coisas" (ibidem, p.142). Por isso, a característica fundamental da linguagem humana não é a generalidade, mas a mobilidade do signo, sua "tendência a se transladar de um objeto a outro" (ibidem, p.142). Bergson atribui à "mobilidade das palavras" a "libertação" da inteligência pelo fato de lhe propiciar ir além dos próprios objetos materiais que lhe interessam. Inicialmente, a inteligência se adapta à "forma da matéria bruta", ou seja, a linguagem designa apenas coisas; é graças à mobilidade das palavras que ela pode voltar-se para um "objeto que não é coisa", e perceber a si mesma como "faculdade de representação em geral", isto é, é a linguagem que torna possível a autoconsciência ou consciência de si.[8]

> A palavra, feita para ir de uma coisa a outra, é, de fato, essencialmente, deslocável e livre. Ela poderá, pois, estender-se, não apenas de uma coisa percebida a outra coisa percebida, mas ainda da coisa percebida à lembrança dessa coisa, da lembrança precisa a uma imagem mais fugidia, de uma imagem fugidia, contudo representada ainda, à representação do ato pelo qual se a representa, isto é, à ideia. Desse modo, vai abrir-se aos

8 A relação entre percepção, pensamento, linguagem e consciência de si é o tema privilegiado da obra de Bergson *Ensaio* sobre os dados imediatos da consciência, objeto do Capítulo 1 do presente trabalho.

> olhos da inteligência, que olhava de fora, um mundo interior, o espetáculo de suas próprias operações. (ibidem, p.160)

Ainda que a consciência tenha sido nessa seção caracterizada como uma propriedade cujas formas dependem da estrutura e funções corporais, cabe lembrar que, diferentemente de uma concepção materialista, a consciência é também apresentada, enquanto coextensiva do *élan* vital, como causa da vida e de sua evolução. Considerando as dificuldades aí envolvidas daremos uma atenção especial a esse aspecto na próxima seção.

A consciência como causa e efeito da evolução da vida

I

Como vimos nos capítulos anteriores, desde o *Ensaio* Bergson frequentemente trata o psicológico, a consciência e o espírito como termos correlatos, e também apresenta a consciência como uma propriedade fundamental do psicológico, do espírito, ou seja, da própria consciência, o que o levou, como também vimos anteriormente, a refletir sobre a relação entre a consciência e a matéria, reflexão essa que resultou no estabelecimento de uma distinção e na consequente irredutibilidade da consciência à matéria. A questão da relação entre consciência e matéria é também um tema fundamental, senão o principal, de *A evolução criadora*, e isso num duplo aspecto. Primeiro, como vimos na primeira parte deste capítulo, Bergson postula a existência de um *élan* vital para explicar a evolução da vida. Cabe lembrar que o filósofo refere-se aí ao *élan* vital como alguma coisa de natureza psicológica, o que nos leva novamente a pensar em algo essencialmente distinto da matéria, o que parece ser também confirmado pela oposição estabelecida entre *élan* vital e matéria na explicação bergsoniana da evolução da vida. Segundo, como também vimos neste capítulo, Bergson apresenta a consciência em suas

várias formas como um atributo ou propriedade cujo surgimento e aumento de riqueza estão relacionados à existência e complexidade dos diferentes tipos de seres vivos. Todavia, em consonância com as ideias defendidas no *Ensaio* e em *Matéria e memória*, não se deve interpretar essa dependência como redução da consciência à matéria viva, pois, no final das contas, a consciência é correlata do *élan* vital e, nesse sentido, motor da evolução, o que significa dizer que num certo sentido a consciência é simultaneamente causa de efeito da evolução da vida. Como interpretar de outra forma as seguintes considerações de Bergson nas quais sintetiza a sua compreensão do processo evolutivo?

> A evolução da vida, encarada desse aspecto, assume um sentido mais nítido [...] Tudo se passa *como se* [grifo nosso] uma vasta corrente de consciência houvesse penetrado a matéria, carregada, como toda consciência, de uma multiplicidade enorme de virtualidades que se interpenetrassem. Essa corrente arrastou a matéria à organização, mas seu movimento nela foi ao mesmo tempo infinitamente ralentado e infinitamente dividido. Por um lado, com efeito, a consciência teve de adormecer, como a crisálida no invólucro onde prepara suas asas, e por outro, as tendências múltiplas que ela encerrava dividiram-se entre séries divergentes de organismos, que aliás exteriorizavam essas tendências em movimentos em vez de as interiorizarem em representações. No curso dessa evolução, enquanto uns adormeciam cada vez mais profundamente, os outros despertavam cada vez mais completamente, e o torpor de uns servia à atividade dos outros. Mas o despertar podia dar-se de dois modos diferentes. A vida, isto é, a consciência lançada através da matéria, fixava a sua atenção ou em seu próprio movimento, ou na matéria que ela atravessava. Ela se orientava, assim, quer no sentido da intuição, quer no da inteligência. (ibidem, p.182)

Não entendemos que a expressão "como se", no início dessa citação, signifique que se trate apenas de um modo de falar de Bergson. Não é por acaso que essa mesma perspectiva é reafirmada e defendida em um texto no qual Bergson sintetiza tanto algumas de suas ideias fundamentais do *Ensaio* e de *Matéria e memória* quanto, e principalmente,

a sua concepção evolucionista: *A consciência e a vida.*[9] Entrevemos aí novamente, como veremos mais detalhadamente a seguir, que a consciência é tratada ora como causa, ora como efeito da evolução da vida, ou seja, ora como "experiência subjetiva", ora como espírito ou alma. Dividiremos esta seção em três partes. Primeiro, trataremos da consciência como efeito de uma determinada organização material, ou seja, como experiência consciente; a seguir, como espírito, ou seja, como causa dessa mesma organização e, consequentemente, da própria experiência consciente; por fim, refletiremos sobre os fundamentos da identificação da consciência atributo com a consciência substância.

Nas considerações iniciais de Bergson sobre a definição de consciência, o filósofo se refere claramente à experiência subjetiva consciente. Diz aí que não precisamos definir algo que por experiência própria já sabemos o que é, segundo suas palavras, algo "tão concreto, tão constantemente presente à experiência de cada um de nós". E, embora saibamos o que é essa experiência consciente que vivenciamos subjetivamente, seria difícil defini-la claramente, ou seja, traduzi-la em conceitos.[10] Bergson opta, então, por descrever a consciência, ou seja, a experiência consciente, a partir do que seriam seus dois traços fundamentais, a memória e a atenção.

A memória, definida como "conservação e acumulação do passado no presente", seria a propriedade principal da experiência consciente, "consciência significa primeiramente memória", propriedade sem a qual a consciência não existiria – "a memória existe, ou então a consciência não existe" –, a propriedade universal da consciência – "Toda

---

9 Esse texto se originou de uma conferência proferida em 1911 com o mesmo título e faz parte da obra de Bergson *A energia espiritual*.

10 Reafirma-se, aqui, a tese, amplamente defendida no *Ensaio* sobre os dados imediatos da consciência, da irredutibilidade da vida interior às descrições que tomam como referência a experiência externa. Se, segundo Bergson, não podemos definir, por meio de conceitos, a essência das coisas materiais, considerando-se que o conceito nos dá apenas o que é comum aos objetos percebidos objetivamente e não o que é particular a cada um deles, a dificuldade seria muito maior no caso das experiências interiores, que são apreendidas apenas subjetivamente. Como definir conceitualmente algo que é comum em relação a algo que não é partilhado na experiência externa?

consciência é, pois, memória". A outra propriedade fundamental da experiência consciente é a "atenção à vida" – "não há consciência sem uma certa atenção à vida". Para Bergson, essa atenção é inseparável da "antecipação do futuro", ela é "uma expectativa", considerando-se que os objetos percebidos atentamente, ou seja, conscientemente, no presente, são aqueles que interessam às nossas pretensões futuras, isso porque nossa percepção consciente opera segundo uma lógica pragmática.[11] Memória e atenção, "reter o que já não é" e "antecipar o que ainda não é", seriam propriedades tão fundamentais e tão interligadas na percepção consciente que Bergson (1993b, p.6) as caracteriza não como duas funções, mas sim como a "primeira função da consciência", ou seja, é somente na experiência perceptiva consciente que o passado, que não existe mais, mantém-se presente e se articula com um futuro que não existe ainda: "a consciência é o traço de união entre o que foi e o que será, uma ponte entre o passado e o futuro".[12]

---

11 Aparentemente, Bergson toma aqui como paradigma um modo particular de experiência consciente, a consciência perceptiva, pois é justamente a percepção que envolve atenção pragmática à vida. Cabe lembrar que, para Bergson, percepção e memória são as duas funções elementares do espírito e que não existe percepção consciente sem memória, embora os conteúdos da memória provenham da percepção, o que nos permitiria também dizer que não existe memória sem percepção. Embora a modalidade de uma experiência consciente possa ser uma lembrança e não uma percepção de como a lembrança decorre de percepções anteriores, ela carrega a sua estrutura originária, que envolve memória e atenção. Mas podemos afirmar que há também em Bergson uma precedência da memória em relação à percepção, se nos lembrarmos da explicação bergsoniana da percepção de solidez, no exemplo específico da sensação de vermelho, tal como apresentada em *Matéria e memória*.

12 Cabe lembrar que, de acordo com a noção bergsoniana de duração, não se trata de uma ponte fixa ligando dois pontos fixos, pois, a rigor, é a consciência que permite que pensemos num passado que já não existe mais e num futuro que não existe ainda e, em parte, pela acumulação do passado, ou seja, pela memória, a consciência nunca é a mesma. "O que percebemos de fato é uma certa espessura de duração que se compõe de duas partes: nosso passado imediato e nosso futuro iminente. Sobre este passado nos apoiamos, sobre este futuro nos debruçamos; apoiar-se e debruçar-se desta maneira é o que é próprio de um ser consciente" (Bergson, 1993b, p.6).

Tendo apresentado as principais características da experiência consciente, Bergson passa a refletir sobre a sua extensão, ou seja, a que seres da natureza poder-se-ia atribuir legitimamente vida interior consciente. Chamemos a esse problema de "problema das outras consciências".[13] O problema se coloca, como se sabe pelo menos desde Descartes, e Bergson o recoloca nos seguintes termos: não apreendemos direta e imediatamente a experiência consciente alheia como apreendemos as nossas próprias experiências conscientes. Por isso raciocinamos por analogias esquecendo-nos de que, ainda que elas indiquem alguma probabilidade, não nos fornecem evidências ou certezas.

> Para saber com plena certeza se um ser é consciente, seria preciso penetrar nele, coincidir com ele, ser ele. Eu os desafio a provar, por experiência ou por raciocínio, que eu, que lhes falo neste momento, sou um ser consciente. Eu poderia ser um autômato engenhosamente construído pela natureza, indo, vindo, falando; as próprias palavras pelas quais me declaro consciente poderiam ser pronunciadas inconscientemente. (ibidem)

Mas, diferentemente de Descartes,[14] Bergson não desqualifica a probabilidade ou "quase certeza" de haver uma "semelhança interna", no caso a presença da consciência, postulada a partir da semelhança externa dos corpos: "O raciocínio por analogia não dá jamais algo além da probabilidade; mas há muitíssimos casos em que esta probabilidade é suficientemente alta para equivaler praticamente à certeza" (ibidem). E é justamente apoiando-se nas semelhanças físicas entre os seres vivos, tentando estabelecer o que seria comum e responsável pela consciência, que Bergson estende a consciência aos seres vivos não humanos. Mas, e aí a surpresa, não apenas àqueles seres vivos que têm um cérebro. Surpresa pelo fato de a presença ou

---

13 Ou "problema das outras mentes", tal como se o designa em Filosofia da mente.

14 Cabe lembrar que, para Descartes, os animais não são seres pensantes, não têm alma, são autômatos da natureza. De fato, Descartes não despreza totalmente o argumento por analogia, ele apenas privilegia algumas analogias em detrimento de outras. Ou seja, são as diferenças no uso da linguagem entre homens e animais que atestariam a inexistência do pensamento nos animais.

ausência de cérebro poder ser considerada uma diferença importante entre os seres vivos e também pelo fato de a estrutura do cérebro ser em geral tratada, até mesmo pelo próprio Bergson, como condição para o pensamento consciente.

Para justificar a atribuição de consciência a seres sem cérebro, Bergson cita casos que mostrariam que as mesmas funções poderiam ser desempenhadas por órgãos cujas formas sejam totalmente diferentes. Por exemplo, a digestão é uma função do estômago, mas não apenas do estômago, a não ser que definamos funcionalmente o estômago como o órgão da digestão: "não é necessário possuir estômago, nem mesmo órgãos, para digerir: uma ameba digere, embora ela seja apenas uma massa protoplasmática indiferenciada" (ibidem, p.7). A função da digestão não poderia, então, ser usada como critério para estabelecer uma diferença radical, uma descontinuidade, entre os seres mais complexos e os seres mais simples. Nos seres complexos, haveria apenas uma divisão de funções entre órgãos diferentes, divisão essa que teria trazido um ganho na medida em que a especialização contribui para um melhor desempenho da função. O mesmo poderia ser dito a respeito da relação entre a consciência e o organismo. A consciência não seria função exclusiva do cérebro, órgão especializado dos seres humanos e de alguns outros animais, mas estaria também presente, ainda que de forma rudimentar, nos seres vivos mais simples, cuja forma indiferenciada indica que não há divisão de funções. Como Bergson pensa que o fundamental para a presença da experiência consciente é a "faculdade de escolher, isto é, de responder a uma excitação determinada por movimentos mais ou menos imprevistos" (ibidem, p.9), o filósofo conclui que a consciência está presente, ainda que em estado rudimentar, onde quer que haja algum grau de indeterminação da ação:

> quanto mais se desce na série animal, mais os centros nervosos se simplificam e se separam uns dos outros; finalmente, os elementos nervosos desaparecem, confundidos na massa de um organismo menos diferenciado: não devemos supor que se, no topo da escala dos seres vivos, a consciência se fixava em centros nervosos muito complicados, ela acompanha o sistema

> nervoso ao longo desse descenso, e que, quando a substância nervosa enfim se funde numa matéria viva ainda indiferenciada, a própria consciência aí se espalha, difusa e confusa, reduzida a pouca coisa, mas não reduzida a nada? (ibidem, p.7)

Nessas formas de vida rudimentares, nas quais não se encontra uma indeterminação efetiva da ação, como é o caso dos parasitas e dos vegetais cuja "faculdade de se mover está mais adormecida do que ausente" (ibidem, p.10), a consciência estaria em estado latente. Desse modo, pode-se concluir que a consciência, em sua forma latente ou manifesta, ambas correlatas do grau de movimento espontâneo, é uma característica universal dos seres vivos: "Parece-me, pois, verossímil que a consciência, originalmente imanente a tudo o que vive, se entorpece quando não há mais movimento espontâneo e se exalta quando a vida se apoia na atividade livre" (ibidem, p.10).[15]

Diferentemente, entretanto, da digestão, a função consciência não se realiza plenamente nos organismos mais simples tal como se realiza nos organismos que têm cérebro. O privilégio do cérebro deve-se, como procuramos mostrar no capítulo anterior, ao fato de ele ser o órgão que possibilita o movimento espontâneo em seu mais alto grau. O cérebro é parte de um sistema nervoso que inclui a medula e os nervos. A medula conteria "mecanismos montados" para produzir movimentos como resposta imediata a estímulos externos recebidos, ou seja, "respostas prontas". Mas muitos dos estímulos externos não agiriam diretamente sobre a medula, eles passariam por um "desvio", por um órgão "intermediário", justamente o cérebro, o qual estaria em relação com outros mecanismos da medula capazes de desencadear outros movimentos. O cérebro seria, assim, "uma encruzilhada, onde a

15 Aparentemente, Bergson não quer dizer que as plantas ou determinados animais têm a possibilidade efetiva de movimento espontâneo, de ação livre e, consequentemente, de consciência plena, na condição em que eles se encontram, e sim que eles poderiam ter evoluído em direção a uma estrutura que permitisse tais realizações como aconteceu com pelo menos alguns animais. A consciência seria assim uma propriedade universal dos seres vivos, potencial em alguns casos e atual em outros.

estimulação vinda por qualquer via sensorial pode seguir por qualquer via motora" (ibidem, p.9). Isso significa que a resposta propiciada pelo cérebro não está predeterminada no estímulo, a partir dele várias ações são possíveis, ou seja, mecanismo motor acionado, a ação realizada seria aquela "escolhida", a "mais apropriada", daí Bergson dizer que o "cérebro é um órgão de *escolha*". A ideia de escolha e, mais ainda, de uma escolha norteada pragmaticamente implica uma atividade consciente que, como vimos, envolve o passado e o futuro; mais ainda, ela seria condição da própria consciência: "se, como dizíamos, a consciência retém o passado e antecipa o futuro, é precisamente, sem dúvida, porque ela é chamada a efetuar uma escolha: para escolher, é preciso pensar no que se poderá fazer e lembrar as consequências, vantajosas ou prejudiciais, do que já foi feito; é preciso prever e recordar" (ibidem, p.9).

Considerando-se essa relação entre consciência e movimento espontâneo, seria possível que a consciência se manifestasse em estruturas artificiais inorgânicas ou orgânicas, semelhantes ou não às estruturas orgânicas existentes, no caso, é claro, de elas seres complexas o suficiente para garantir respostas indeterminadas aos estímulos recebidos? A resposta é negativa. Bergson distingue radicalmente os seres vivos dos seres inorgânicos, "matéria bruta", alegando que o potencial de consciência é inerente aos primeiros pelo fato de a indeterminação, em maior ou menor grau, ser intrínseca ao domínio da vida enquanto a determinação absoluta e, consequentemente, a previsibilidade seriam propriedades intrínsecas ao inorgânico: "a matéria é inércia, geometria, necessidade [...] com a vida aparece o movimento imprevisível e livre. O ser vivo escolhe ou tende a escolher [...] Num mundo em que todo o restante está determinado, uma zona de indeterminação rodeia o ser vivo" (ibidem, p.12). De fato, o próprio ser vivo seria uma zona de indeterminação, considerando-se que nesses casos a matéria oferece "uma certa elasticidade" que permitiria um aumento crescente de indeterminação e, consequentemente, uma "dilatação" da consciência.

Essas mesmas condições de indeterminação, porém, não poderiam ser criadas artificialmente, quais sejam, estruturas que permitam as

mais diferentes respostas diante de apenas alguns estímulos provenientes do ambiente externo, e consequentemente propiciar o surgimento da experiência consciente? Para Bergson, isso não seria possível e em sua justificativa, como veremos a seguir, o que até então tem sido considerado como efeito de uma certa organização material aparece como causa dessa mesma organização. Para evidenciá-lo, retomemos a concepção evolucionista de Bergson, só que, agora, sob a óptica do texto *A consciência e a vida*, começando pela posição aí assumida diante dos evolucionismos de Lamarck e de Darwin.

II

Bergson aceita o evolucionismo, mas rejeita a sua fundamentação no adaptacionismo, como se esses fossem termos correlatos. Segundo o filósofo, a adaptação não explica a evolução, muito pelo contrário, ela explica a fixação da vida em determinadas formas bem-sucedidas no ambiente. Diferentemente disso, dever-se-ia explicar o próprio processo evolutivo, ou seja, o porquê de a vida ter se fixado em tais formas bem-sucedidas por tanto tempo, ou "o movimento que leva" a formas de vida cada vez mais complexas. Como, aos olhos de Bergson, Darwin e Lamarck não explicam satisfatoriamente o movimento evolutivo, o filósofo propõe uma explicação: a evolução resulta de um "*élan*", ou seja, um "esforço", uma "compulsão interior". Qual seria a natureza desse "*élan*"? Como ele se relaciona com a matéria? A resposta à primeira questão depende da resposta à segunda. Comecemos, então, pela questão da relação entre o *élan* vital e a matéria.

Primeiramente, a matéria é apresentada como obstáculo, como oposição ao *élan* vital, o que indica uma perspectiva claramente dualista:[16]

---

16 A interpretação do pensamento de Bergson em termos dualistas tem gerado muitas controvérsias, motivadas talvez pelo fato de o filósofo aproximar espírito e matéria, caracterizando-os em termos de duração e de diferenças de tensão da duração. Mas tal aproximação não implica a redução da matéria à consciência ou da consciência à matéria como estamos tentando mostrar desde o primeiro capítulo. Em toda a obra de Bergson, espírito e matéria são apresentados como dois componentes da realidade cuja relação deve ser compreendida.

> É visível que o esforço encontrou resistências na matéria que utilizava; teve que se dividir a meio caminho, partilhar entre linhas de evolução diferentes as tendências que trazia em si; teve que desviar, retroceder; por vezes teve que parar. Somente em duas linhas alcançou um êxito incontestável, êxito parcial num caso, relativamente total no outro... (ibidem, p.19)

O uso de termos como "resistência", relacionado à matéria, e "tendência", "desvio" e "retrocesso", relacionados ao *élan*, faz-nos pensar em finalidade evolutiva determinada por um princípio não material e, às vezes, em finalidade consciente, como se estivéssemos diante de um dualismo finalista. E isso fica mais claro quando Bergson se refere ao *élan* vital como "consciência", a ele atribui a propriedade "liberdade", trata a matéria como "instrumento" e descreve a evolução como a criação de formas de vida que propiciam a expressão ou realização da liberdade da consciência.[17]

> Em suma, as coisas se passam como se uma imensa corrente de consciência, em que se interpenetrariam virtualidades de todo gênero, houvesse atravessado a matéria para conduzi-la à organização e para fazer dela, que é a própria necessidade, um instrumento de liberdade. Mas a consciência teve que cair na armadilha. A matéria a rodeia, a prende em seu próprio automatismo, a entorpece em sua inconsciência. Em certas linhas da evolução, particularmente as do mundo vegetal, automatismo e inconsciência constituem a regra; a liberdade imanente à força evolutiva ainda se manifesta, é verdade, pela criação de formas imprevistas que são verdadeiras obras de arte; mas estas formas imprevisíveis, uma vez criadas, se repetem maquinalmente: o indivíduo não escolhe. Em outras linhas, a consciência chega a se liberar o suficiente para que o indivíduo encontre algum sentimento e, consequentemente, alguma latitude de

---

17 Apesar de Bergson criticar o finalismo, por considerá-lo incompatível com a indeterminação e a liberdade por ele defendidas, e postular que a variedade e as formas de vida não estão predeterminadas desde o início do processo evolutivo, o filósofo dá a entender, em vários momentos de sua obra e não apenas nos casos citados, que a finalidade do processo evolutivo é a realização na matéria da plenitude da consciência e da liberdade essencial do espírito. Ou seja, é como se esse fim tivesse que ser atingido, ainda que as formas para tal realização não sejam predeterminadas.

> escolha; mas as necessidades da existência lá estão para transformar o poder de escolha num simples auxiliar da necessidade de viver. Assim, de alto a baixo na escala da vida, a liberdade está indissoluvelmente ligada a uma cadeia que ela tenta, todavia, alongar. Somente no caso do homem, efetua-se um salto brusco; a cadeia se rompe. O cérebro do homem pode parecer-se, com efeito, com o do animal: ele tem de particular o fato de fornecer o meio de opor a cada hábito contraído um outro hábito e a todo automatismo um automatismo contrário. A liberdade, recobrando-se enquanto a necessidade está às voltas consigo mesma, reduz a matéria ao estado de instrumento. É como se ela houvesse dividido para reinar. (ibidem, p.19)

E não parece, como sugere o início da última citação, que essa maneira dualista e finalista de explicar a evolução seja somente um modo de falar de Bergson. É essa mesma concepção que fundamenta a crítica de Bergson à pretensão de se produzir a vida artificialmente em laboratórios. Segundo o filósofo, ainda que a física e a química sejam capazes de produzir uma matéria semelhante à matéria viva, essa matéria não seria viva pois nela não estaria "instalada" o *élan* vital, ou seja, a "força" que a "arrastaria" para "além do puro mecanismo", força distinta da matéria mas responsável pelas características essenciais da vida, a evolução e a reprodução:

> a vida se instala, em seus primórdios, num certo gênero de matéria que começaria ou que teria podido começar a se fabricar sem ela. Mas a matéria teria se detido aí se fosse abandonada a si mesma; e aí se deteria também, sem dúvida, o trabalho de fabricação de nossos laboratórios. Imitar-se-ão certas características da matéria viva; não se lhe imprimirá o elã pelo qual ela se reproduz e, no sentido transformista da palavra, evolui. Ora, esta reprodução e esta evolução são a própria vida. Uma e outra manifestam um impulso interior, a dupla necessidade de crescer em número e em riqueza pela multiplicação no espaço e pela complicação no tempo, enfim, os dois instintos que aparecem com a vida... (ibidem, p.20)

É difícil evitar uma interpretação dualista e finalista do evolucionismo bergsoniano ao vermos Bergson caracterizar explicitamente o

"*élan* vital" como uma "força espiritual" que "penetraria na matéria para abrir uma passagem subterrânea, faria tentativas de todos os lados, progrediria um pouco, chocar-se-ia com a rocha a maior parte do tempo, e, entretanto, ao menos numa direção lograria êxito e reencontraria a luz. Esta direção é a linha de evolução que termina no homem" (ibidem). A seguir, referindo-se ao *élan* como espírito, Bergson se propõe a explicar o objetivo dessa empreitada do espírito na matéria: "Mas por que o espírito se lançou nesta empresa? Que interesse tinha ele em furar o túnel?" (ibidem). A resposta é que, se, por um lado, o "esforço é penoso" – só pode ser penoso para o espírito –, por outro, ele "é também precioso" – precioso para o espírito –, pois seria graças ao esforço que tiramos de nós mesmos – espíritos encarnados? – mais do que tínhamos, "elevamo-nos acima de nós mesmos", como se o espírito só pudesse se realizar plenamente na matéria: "este esforço não seria possível sem a matéria: pela resistência que ela opõe e pela docilidade a que podemos conduzi-la ela é ao mesmo tempo obstáculo, instrumento e estímulo; ela experimenta nossa força, conserva-lhe a marca e provoca a intensificação" (ibidem, p.22). O homem seria o ponto culminante, a realização máxima desse grande empreendimento espiritual, embora somente alguns deles, aqueles que estivessem no ponto mais alto da evolução, sejam a expressão visível da natureza espiritual oculta que os impulsiona.

> Somente no homem, sobretudo nos melhores dentre nós, o movimento vital prossegue sem obstáculo, lançando através desta obra de arte que é o corpo humano, e que ele criou de passagem, a corrente indefinidamente criadora da vida moral. O homem, levado incessantemente a se apoiar na totalidade de seu passado para avaliar tanto mais penetrantemente o seu futuro, é o grande êxito da vida. Contudo, criador por excelência é aquele cuja ação, ela própria intensa, é capaz de intensificar também a ação de outros homens, e generosamente iluminar núcleos de generosidade. Os grandes homens de bem, e mais particularmente aqueles cujo heroísmo inventivo e simples abriu novos caminhos para a virtude, são reveladores de verdade metafísica. Eles podem estar no ponto culminante da evolução, nem por isto eles estão menos perto das origens, e tornam sensível para nós o impulso que vem do fundo. (ibidem, p.25)

Considerações finais

A síntese da concepção evolucionista de Bergson apresentada na seção anterior a partir do texto *A consciência e a vida* tinha como objetivo ressaltar o fato de o filósofo, partindo da experiência consciente, consciência como efeito de uma certa organização material, tentar explicá-la a partir da consciência tomada como causa, ou seja, uma força ou energia espiritual. Estamos novamente diante de uma abordagem dualista a qual aparece algumas vezes permeada por um viés finalístico. Como agora veremos, esse entrelaçamento entre dualismo e finalismo não é uma exclusividade do texto mencionado, o qual, por tratar-se de uma conferência, poderia ser considerado como uma posição pontual que não refletiria o pensamento de Bergson em seu conjunto. Essa é também a perspectiva dominante em *A evolução criadora*.

Consideremos inicialmente a questão do finalismo. É sabido que Bergson frequentemente critica essa posição filosófica que a ideia de "objetivo" ou de "alvo" a ser atingido implica a presença, *a priori*, de um modelo a ser realizado, o que significa que o futuro já estaria realizado no presente, não havendo, portanto, criação. Decorre daí que uma explicação finalistíca da evolução é incompatível com a ideia de uma evolução criadora, tese que, como vimos, é defendida por Bergson a partir da noção de *élan* vital. Bergson faz, então, a ressalva de que o tom finalístico de suas considerações sobre a evolução só teria valor e significação num sentido retroativo e que, portanto, a interpretação finalística por ele proposta não deveria jamais "ser tomada como uma previsão do futuro. É certa visão do passado à luz do presente" (Bergson, 1979a, p.54).

Essa ressalva de Bergson poderia, entretanto, ser interpretada como uma crítica a uma visão finalística mais radical, segundo a qual o surgimento, simultâneo ou gradual, de todas as formas de vida, incluindo e especialmente a humana, obedeceria a algum plano previamente estabelecido. Como vimos, de acordo com a ideia bergsoniana de uma evolução criadora, as várias formas de vida não estariam predeterminadas, elas seriam um resultado da relação entre o *élan* vital e a matéria. Mas, ao mesmo tempo, como também vimos, Bergson afirma que o

élan vital é uma espécie de força ou energia espiritual que se impõe em sua relação com a matéria de tal modo que em algum momento acaba por produzir uma forma especial de ser vivo capaz de expressar natureza daquele *élan* principalmente responsável pela evolução da vida. É nesse sentido que o filósofo pode falar em progresso, pelo menos em algumas linhas evolutivas:

> Sem dúvida, há progresso, se entendermos por progresso a marcha continuada na direção geral que uma impulsão prévia imprima. Mas esse progresso só se realiza em duas ou três linhas gerais de evolução em que se esboçam formas cada vez mais complexas e cada vez mais elevadas: entre essas linhas, correm um sem-número de vias secundárias, onde se multiplicam, pelo contrário, os atalhos, as paradas e os recuos. (ibidem, p.105)

Entendemos que o finalismo de Bergson, ainda que mais restrito do que o finalismo combatido pelo filósofo, resulta de seu dualismo no qual a matéria aparece como oposição à consciência e a consciência é considerada como distinta, irredutível e separável da matéria. Em relação ao primeiro aspecto, vimos inúmeras vezes neste capítulo que é a oposição ou resistência entre a matéria e o *élan* vital, força ou energia espiritual indistinguível da consciência, que explica a diversidade das formas de vida. Por outro lado, Bergson parece defender que essa diversidade é a manifestação de uma indeterminação decorrente da essência criadora do *élan* vital, ou consciência, essência essa que também se manifestaria em algumas formas privilegiadas de vida, como veremos mais amplamente no próximo e no último capítulo, sob a forma de liberdade.

> Obviamente, a vida que evolui na superfície de nosso planeta está ligada à matéria. Se ela fosse pura consciência, e com mais forte razão supraconsciência, ela seria pura atividade criadora. De fato, ela está cravada a um organismo que a submete às leis gerais da matéria inerte. Mas tudo se passa como se ela fizesse o possível a seu alcance para livrar-se dessas leis. Ela não detém o poder de inverter a direção das mudanças físicas, tal como a determina o princípio de Carnot. Pelo menos ela age de modo

> absoluto como faria uma força que, deixada a si mesma, atuasse na direção inversa. Incapaz de *parar* a marcha das transformações materiais, ela chega, no entanto, a *retardá-la*. [...] O élan vital de que falamos consiste, em suma, numa exigência de criação. Ele não pode criar de modo absoluto, porque encontra diante de si a matéria, isto é, o movimento inverso do seu. Ele, porém, se assenhoaria dessa matéria, que é a própria necessidade, e tende a introduzir nela a maior quantidade possível de indeterminação e liberdade. (ibidem, p.246)

Quanto ao segundo aspecto, o dualismo de Bergson, consideramos que sua expressão máxima é a ideia de imortalidade da alma, como já dissemos no capítulo anterior, tão cara a várias doutrinas espiritualistas. Bergson demonstra simpatia por muitas teses espiritualistas embora considere que o espiritualismo tradicional é limitado por não ser capaz de confrontar-se com objeções levantadas pela ciência. Diferentemente, seu espiritualismo evolucionista seria mais consistente justamente por ser capaz de responder às objeções científicas. Ele mostraria que a consciência, preexistente ao corpo na forma de uma força espiritual, individualiza-se em sua inserção na matéria e provavelmente sobrevive como individualidade pensante à morte do corpo:

> Tem razão [o espiritualismo] em crer na realidade absoluta da pessoa e em sua independência em relação à matéria – mas surge a ciência a mostrar a solidariedade da vida consciente com a atividade cerebral [...] Quando um instinto poderoso proclama a sobrevivência provável da pessoa, essas doutrinas têm razão em não fechar os ouvidos à sua voz – mas se existem assim "almas" capazes de uma vida independente, de onde vêm elas? Quando, como, por que elas entram nesse corpo que vemos, diante de nossos olhos, sair muito naturalmente de uma célula mista tomada aos corpos de seus dois pais? Todas essas questões continuarão sem resposta, uma filosofia da intuição será a negação da ciência, cedo ou tarde ela será varrida pela ciência, se ela não se decidir a ver a vida do corpo no lugar em que ela realmente está, no caminho que leva à vida do espírito [...] A vida inteira, desde o élan inicial que a lançou no mundo, lhe aparecerá como uma onda que sobe, e que contraria o movimento descendente da matéria [...] essa onda que sobe é consciência e, como toda consciência, envolve

> virtualidades inumeráveis que se interpenetram [...] a matéria que a onda transporta consigo, e nos interesses da qual ela se insere, pode dividi-la em individualidades distintas. O fluxo passa, pois, atravessando as gerações humanas, subdividindo-se em indivíduos: essa subdivisão estava esboçada nela vagamente, mas não se manifestou sem a matéria. Assim são criadas almas, incessantemente, que, entretanto, em certo sentido, preexistiam. Elas nada mais são que os riachos entre os quais se divide o grande rio da vida, correndo através do corpo da humanidade. O movimento de um fluxo é diferente daquilo que ele atravessa, embora o riacho adote necessariamente as sinuosidades do leito em que corre. A consciência é distinta do organismo que anima, embora sofra algumas das vicissitudes dele. Como as ações possíveis, de que um estado de consciência contém o esboço, recebem, a todo momento, nos centros nervosos, um começo de execução, o cérebro sublinha a todo momento as articulações motoras do estado de consciência; mas aí se limita a interdependência da consciência e do cérebro; a sorte da consciência não está relacionada por isso à sorte da matéria cerebral... (ibidem, p.269)

Parece que estamos aqui diante de uma novidade do dualismo de Bergson em *A evolução criadora* quando comparada com *Matéria e memória*. Se, como dissemos ao final do capítulo anterior dedicado ao livro *Matéria e memória*, a tese da imortalidade da consciência, ou alma individual, aparece como uma confirmação do dualismo espírito e corpo em Bergson, no presente capítulo dedicado à obra *A evolução criadora*, vemos que esse viés dualista é amplamente confirmado, agora com a ideia de que a consciência, força ou energia espiritual, preexiste à existência do corpo. Essa tese nos parece confirmada em um trecho que extraímos de uma dentre as quatro conferências de Bergson (1972, p.959) proferidas nos Estados Unidos em 1911, sob o título geral *A imortalidade da alma*:

> Agora, de onde vem essa força? Qual é a origem das almas? Devemos supor com Plotino que ela reside no mundo suprassensível e que elas caem no corpo? Não é necessário recorrer a alegorias dessa natureza. Basta observar, como foi feito na primeira conferência, que os conceitos de multiplicidade e de unidade aplicam-se estritamente à matéria, para a

> qual eles foram feitos e que, no mundo da mente, eles são frequentemente inaplicáveis. Isso é verdade a respeito da vida interna de cada um de nós que não é nem una e nem múltipla. Se então nós tomamos todas as almas humanas, reais e possíveis, nós descobriremos que elas estão longe de ser tão distintas umas das outras como nós acreditamos. Nós devemos então figurar a nós próprios no começo como uma interpenetração geral de almas e esta interpenetração é o real princípio de vida.
>
> Este princípio produz a vida e toda a evolução da vida por sua entrada na matéria. Primeiro apanhado pela matéria ele tornou-se seu prisioneiro. Ele procura libertar-se a si mesmo e ao mesmo tempo dividir e distinguir (graças à matéria) aquilo que nele estava no estado de penetração recíproca. Somente deste modo, contudo, poderiam os elementos que estavam nele virtualmente situados intensificar a si mesmos.

Esses dois aspectos, a sobrevivência da alma individual e a preexistência da energia ou força espiritual, os quais permitem caracterizar o pensamento de Bergson como uma forma de dualismo espiritualista, são reafirmados e desenvolvidos nas reflexões bergsonianas sobre a origem da moral e da religião as quais serão objeto do próximo capítulo.

4
Consciência e matéria: imanência e transcendência

Considerações iniciais

Como vimos no capítulo anterior, o qual tinha como fio condutor principal a obra *A evolução criadora*, o dualismo consciência e matéria não se restringe aos seres humanos, estendendo-se aos seres vivos em geral, ao mesmo tempo que oferece a chave para a compreensão da natureza e da evolução da vida. Esse enfoque dualista é mantido, e como veremos, até ampliado, no quarto livro mais importante de Bergson, *As duas fontes da moral e da religião* de 1932, o qual, como podemos observar, foi publicado 25 anos após *A evolução criadora* de 1907. Utilizando aí o termo "energia", ao qual se refere explicitamente em outros textos como "energia espiritual", Bergson (1992, p.221) volta a postular que a pluralidade de formas que a vida assumiu no decorrer da evolução resulta da ação de um "grande fluxo de energia criadora" o qual se "lança na matéria para obter dela o que pode". Pôde pouco em muitos casos, por exemplo, o dos insetos, "cuja atividade girava infinitamente no mesmo círculo, cujos órgãos eram instrumentos completos [...] cuja consciência deslizava no sonambulismo do instinto [...] cuja organização é sábia, mas onde o automatismo é completo" (ibidem). Pôde muito em poucos casos, ou seja, foi apenas na linha evolutiva que chegou ao homem que o "esforço criador passou com

êxito", que a consciência adquiriu, ao "atravessar a matéria [...] como num molde, a forma da inteligência fabricadora" e "a invenção, que traz em si a reflexão, expandiu-se em liberdade" (ibidem, p.222). Como foi dito anteriormente, somente o homem tem o privilégio de reunir as condições psicobiológicas para dar continuidade ao movimento vital; somente essa forma de vida na Terra teria dado prosseguimento ao *élan* criador que traz em si.

Esse enfoque dualista e sedutoramente finalista do pensamento bergsoniano é justificado na medida em que é complementado em *As duas fontes da moral e da religião*. Bergson se propõe aí, como o próprio título sugere, a investigar a origem da moral e da religião concluindo, como veremos, que se trata de duas fontes distintas e opostas, uma ligada às necessidades práticas da vida individual e social e a outra, que ao mesmo tempo que transcende as determinações materiais e sociais, imporia à ação humana a sua natureza criadora. A moral humana, que Bergson chama de "moral concreta", seria um misto de duas morais essencialmente diferentes, uma determinada socialmente, que teria a forma de "pressão social" ou "força social", e a outra, em consonância com o *élan* vital ou com a energia espiritual divina, que teria a forma de "atração" ou "força supra-social" (ibidem, p.65). Procuraremos, a seguir, explicitar os componentes desse misto, o que nos levará ao que pensamos ser a justificativa transcendente da metafísica dualista de Bergson.

A fonte social da consciência moral

I

Bergson apresenta inicialmente o que seria uma concepção naturalista da moral e da vida social para depois apontar os seus limites. De acordo com essa, o caráter de obrigação moral assumido por uma ação individual aponta para o poder que a sociedade tem sobre cada indivíduo, poder semelhante ao das leis da natureza, forças invisíveis e necessárias que subordinam cada parte ao todo. Em decorrência das leis morais e sociais os indivíduos estariam "ligados entre si como as células de um

organismo ou, o que vem a ser quase a mesma coisa, como as formigas de um formigueiro" (ibidem, p.83). Muitos dos comportamentos humanos reforçariam essa visão da moral como uma determinação social. É o caso, por exemplo, da obediência na infância – vale o mesmo para a infância da humanidade – período no qual se obedeceria por hábito sem se interessar pelos motivos; obedecemos em virtude da autoridade que uma pessoa desfruta, a qual atribuímos à posição que ela ocupa. Os pais e mestres nos aparecem como intermediários, como se, por trás deles, "adivinhássemos algo de imenso, ou antes, de indefinido" (ibidem, p.1). Mais maduros – o mesmo serve para a humanidade –, continuamos a obedecer habitualmente, só que agora relacionamos explicitamente a nossa obediência ao "peso da sociedade".

Os hábitos de obedecer, enraizados na vida social, exerceriam "pressão sobre a nossa vontade", constituindo-se como obrigações sociais. Muitas dessas obrigações, que seriam pequenas isoladamente, ganhariam força, a partir do conjunto: "o coletivo vem reforçar o singular, e a fórmula "é o dever" triunfa sobre as hesitações que pudéssemos ter frente a um dever isolado" (ibidem, p.3). Como se as obrigações exercessem sobre nós poderes semelhantes aos das leis da natureza, seríamos unânimes na condenação ou aplauso de certas ações. O sentimento de liberdade que experimentamos em relação aos nossos gostos, desejos e fantasias esconderia o fato de que nossas ações são frequentemente habituais, ou seja, se realizam sob a pressão, nem sempre consciente, das exigências externas indispensáveis à vida social. Daí não se questionar muitas vezes os preceitos morais, considerando-se que as ações contrárias a eles decorreriam de nossa fraqueza pessoal e o questionamento da moral estabelecida nos afastaria da condição humana e nos diferenciaria de outros homens que seriam melhores do que nós. "Nessa feliz ilusão repousa boa parte da vida social" (ibidem, p.4).

Para Bergson, a própria sociedade estimula essa ilusão da onipotência das obrigações ao enunciar as leis naturais como se fossem princípios universais e eternos e as leis morais como se fossem leis da natureza. Por um lado, ao atingirem "certa generalidade", as leis naturais revestiriam a "forma de um mandamento", como se os fatos

obedecessem às leis que os precedem: "é preciso verdadeiramente lutar contra si mesmo para imaginar os princípios da mecânica de outro modo que não inscritos desde a eternidade nas tábuas transcendentes que a ciência moderna seria levada a procurar em outro monte Sinai" (ibidem, p.5). Por outro lado, o imperativo moral aparece como uma lei da natureza, e a sua infração, como antinatural: "mesmo que a infração seja frequentemente repetida, para nós seria como a exceção que estaria para a sociedade, como a monstruosidade está para a natureza" (ibidem). A religião ajudaria a dar ao imperativo social o caráter de lei natural ao preencher o intervalo entre "um mandamento da sociedade e uma lei da natureza", introduzindo um outro mundo onde a ordem é perfeita – o céu –, onde não se pode fugir das recompensas ou castigos – justiça perfeita.

Um aspecto fundamental do dever moral, o qual explicaria em parte a sua eficácia, consiste no fato de ele não ser considerado apenas como uma exigência exterior aos indivíduos com a qual eles poderiam ou não concordar, mas sim como as suas próprias exigências, ou seja, os indivíduos internalizam os valores morais. Daí Bergson afirmar que a obrigação, antes de se constituir como um "vínculo entre os homens", constitui-se como uma ligação de cada um a si mesmo. As exigências práticas seriam constitutivas de nossa estrutura psíquica, fazendo-se a sociedade presente em cada um de seus membros por meio da memória, da imaginação e da linguagem. Um exemplo que ilustra e ao mesmo tempo confirmaria essa tese bergsoniana é o de Robson Crusoé, alguém que mesmo isolado em sua ilha não deixa de estar em contato com a civilização, ou seja, alguém que faz, "isolado, o que faria com o encorajamento e mesmo o apoio de toda a sociedade" (ibidem, p.9). Esse contato é material, "os objetos manufaturados que ele salvou do naufrágio", e é também moral, de onde tira sua energia da sociedade à qual continua ligado.

> Aqueles a quem as circunstâncias condenam por certo tempo à solidão, e que não encontram em si mesmos os recursos da vida interior profunda, sabem o que lhes custa "deixar-se às soltas", isto é, o não fixarem o eu individual no nível prescrito pelo eu social. Terão, pois, o cuidado

> de manter esse eu social, para que ele em nada esmoreça sua severidade para com o outro. Em caso de necessidade, lhe darão um ponto de apoio material e artificial. (ibidem)

A internalização das exigências morais explicaria o sentimento de remorso que em alguns casos chega a levar o criminoso a confessar os crimes cometidos. Se o crime por ele cometido o coloca fora da sociedade que traz em si, isola-o de outros homens, o ato de confessar reintegrá-lo-ia; seria como se ele próprio se condenasse, colocando-se ao lado da sociedade, ou seja, a melhor parte de sua pessoa "escaparia desse modo à punição". Ainda que confessasse a uma única pessoa, estaria mantendo com a sociedade uma ligação, ainda que tênue, pois isso mostraria que "não rompeu completamente com ela, nem com o que traz dela em si mesmo" (ibidem, p.11).

Bergson entende que os crimes são casos extremos e excepcionais de transgressão moral e que normalmente os homens se ajustam habitualmente às obrigações sociais: eles fazem o que a sociedade deles espera. Isso seria facilitado pelos intermediários entre cada um e a sociedade e as obrigações que se tem para com cada um deles: a família, o trabalho, a comunidade, a vizinhança, o bairro. O grande volume de obrigações as torna mais concretas e, portanto, mais facilmente aceitas, coincidindo com a tendência "tão habitual que a consideramos natural, a desempenhar na sociedade o papel que nosso lugar nela nos atribui" (ibidem, p.12). Assim, as ações cotidianas, as escolhas ante as inúmeras situações – lugares – sociais com os quais o indivíduo se vê confrontado seriam, geralmente, traçados pela sociedade. Mesmo sem ter consciência, e sem fazer esforço, seguiríamos o itinerário que a sociedade traçou, ou seja, "o dever é cumprido quase sempre automaticamente; e a obediência ao dever, se nos ativermos ao caso mais frequente, seria definida como um ir a esmo ou um desleixo" (ibidem, p.13).

II

A aproximação entre as ações humanas habituais e os comportamentos instintuais das abelhas e formigas é explicada a partir da

origem evolutiva comum do instinto e da inteligência, os quais, como vimos no capítulo anterior, teriam se dissociado a partir de um dado momento da evolução da vida e formado duas grandes linhas evolutivas divergentes, a dos artrópodes e a dos vertebrados. Vimos, também, que o instinto e a inteligência estão voltados essencialmente para a utilização de instrumentos; no primeiro caso, instrumentos imutáveis, os "órgãos proporcionados pela natureza"; no segundo, "instrumentos inventados, por conseguinte variáveis e imprevistos". O que é relevante aqui é que a eficácia do trabalho dependeria, em ambos os casos, da especialização, portanto, da divisão do trabalho, portanto da vida social. Assim, a vida social estaria intimamente vinculada, devendo sua razão de ser a objetivos práticos.

> A vida social é, desse modo, imanente, como um vago ideal, ao instinto como à inteligência; esse ideal encontra a sua realização mais completa na colmeia ou no formigueiro, de um lado, e de outro nas sociedades humanas. Humana ou animal, a sociedade é uma organização; ela implica uma coordenação e em geral também uma subordinação de elementos uns aos outros; ela oferece, pois, simplesmente vivido ou, além, representado, um conjunto de regras ou de leis. (ibidem, p.22)

Embora a eficácia do trabalho que torna possível a sobrevivência dependa da vida social, as ações "destinadas a manter a conservação e a coesão do grupo" teriam, nos dois tipos de sociedade, uma origem natural. As ações instintivas seriam determinadas necessariamente pela própria natureza, por uma força que faz com que "cada formiga trabalhe para o formigueiro e cada célula de um tecido para o organismo" (ibidem, p.94). As ações habituais seriam também derivadas originariamente da natureza e não da vida social. Ainda que se goste de dizer que a obrigação é a coerção que a sociedade exerce "necessariamente" sobre os seus membros, não se deve ignorar que, para Bergson, a sociedade não é o originário – "não se explica por si mesma" –, que ela só existe por causa da contribuição de um "conjunto de disposições inatas" dos indivíduos. A natureza seria responsável por fazer que a espécie humana fosse sociável. Ela "nos impôs o viver em sociedade",

ou seja, "uma força de sentido constante que está para a alma como o peso para o corpo, assegura a coesão do grupo inclinando a um mesmo sentido as vontades individuais" (ibidem, p.283). Nesse sentido, a obrigação representa a "pressão que os elementos da sociedade exercem uns sobre os outros, para manter a forma do todo" (ibidem, p.53), sendo cada "sistema de hábitos" que "está prefigurado em cada um de nós" o efeito dessa pressão. Como o instrumento principal do homem é a inteligência, "a manutenção da vida social" ficou atrelada a um mecanismo "semi-inteligente". Se é na natureza que está o fundamento da vida social, é também a partir dela que se justifica a presença e submissão à obrigação: "esse mecanismo, cada peça do qual é um hábito, mas cujo conjunto é comparável a um instinto, foi preparado pela natureza" (ibidem, p.53).

Se, porém, por um lado, tendo em vista a origem comum, pode-se aproximar o comportamento habitual do instintivo e, nesse aspecto, a sociedade humana da sociedade de insetos, por outro, haveria uma diferença fundamental entre elas, um verdadeiro abismo que as separaria. No caso da vida social humana, poder-se-ia facilmente observar, por exemplo, comparando-se as diferentes culturas, que ações morais habituais específicas são contingentes, embora não seja contingente, sendo mesmo a "base da sociedade", o "hábito de contrair esses hábitos". Isso quer dizer que apenas o "todo da obrigação" pode ser comparado ao instinto tanto pela sua "intensidade quanto pela regularidade" (ibidem, p.21). Na sociedade instintiva, a organização seria invariável, a estrutura determinaria a função, ou seja, a própria natureza imporia cada uma das regras comportamentais. Já a sociedade humana seria aberta ao progresso, o que significa que se pode escolher, pelo menos até certo ponto, o "tipo de organização social" (ibidem, p.283). O que é natural, nesse caso, é apenas a "necessidade de uma regra"; desse modo, só no âmbito da obrigação em geral, "o todo da obrigação", a "obrigação pura", haveria uma aproximação "do instinto naquilo que ele tem de imperioso", enquanto que não se poderia dizer o mesmo das obrigações particulares.

Ainda que a presença da moral nas sociedades humanas e de insetos tenha se originado em uma espécie de "instinto virtual", algo do mesmo

gênero que o da linguagem nos dois tipos de sociedade, a própria linguagem teria características distintas relevantes. No caso das formigas, a natureza teria fornecido os sinais invariáveis que elas trocam entre si, enquanto aos homens a natureza teria concedido a "faculdade de falar", mas não a linguagem, o léxico e a sintaxe que, enquanto "produtos do uso", estariam associados à inteligência (ibidem, p.23). Desse modo, se, por um lado, a forma aproxima a obrigação humana dos instintos, por outro, a relação entre a forma e a matéria os separa profundamente:

> a obrigação que encontramos no fundo de nossa consciência e que de fato, como a palavra bem o indica, nos liga aos demais membros da sociedade, é um vínculo do mesmo gênero que o liame que une umas às outras as formigas de um formigueiro ou as células de um organismo: é a forma que assumiria esse laço aos olhos de uma formiga que se tornasse inteligente como um homem, ou de uma célula orgânica que se tornasse tão independente em seus movimentos como uma formiga inteligente. Falo, evidentemente, da obrigação encarada como essa simples forma sem matéria: ela é o que há de irredutível, e de sempre presente ainda, em nossa natureza moral. É manifesto que a matéria que se enquadre nessa forma, num ser inteligente, é cada vez mais inteligente e coerente à medida que a civilização avança, e que nova matéria sobrevém sem cessar, não necessariamente ao chamado direto dessa forma, mas sob a pressão lógica da matéria inteligente que nela já se inseriu. E, vimos, também como uma matéria que é propriamente feita para se inserir numa forma diferente, que não mais é trazida, mesmo muito indiretamente, pela necessidade de conservação social, mas por uma aspiração da consciência individual, aceita essa forma ao se situar, como o restante da moral, no plano intelectual. Mas todas as vezes que voltamos ao que há de propriamente imperativo na obrigação, e mesmo quando encontrássemos nela tudo o que a inteligência nela inseriu para enriquecê-la, tudo o que a razão pôs em torno dela para justificá-la, é nessa estrutura fundamental que nos colocamos. (Bergson, 1990b, p.84)

Daí que, embora a moral tenha uma origem nas exigências naturais da vida em comum, essa fonte não é suficientemente poderosa para subjugar completamente o indivíduo o qual frequentemente resiste aos imperativos morais a ele impostos. A resistência estaria presente

mesmo quando o dever é cumprido de maneira natural – habitual e automaticamente – afinal, não é fácil ser "bom esposo, bom cidadão, trabalhador consciencioso, enfim, pessoa honesta" (Bergson, 1992, p.13). Como o social não é originário, a inserção nele exige esforço, conforme exemplifica a "indisciplina natural da criança e a necessidade da educação". Daí Bergson propor a seguinte máxima prática: "a obediência ao dever é uma resistência a si mesmo" (ibidem, p.14). Embora o "que há de propriamente obrigatório na obrigação" tenha uma origem natural, a inteligência e, consequentemente, o poder de escolha, faria que a obrigação, que é uma necessidade, seja passível de discussão: "numa humanidade que a natureza não tivesse feito inteligente, e em que o indivíduo não tivesse qualquer poder de escolha, a ação destinada a manter a conservação e coesão do grupo se realizaria necessariamente" (ibidem, p.93). Se essa ação necessária se realiza "sob a influência de uma força" da mesma natureza daquela que está na origem do trabalho da formiga e da célula, a inteligência, que "intervém como a faculdade de escolher", é, também, uma força que "mantém a precedente no estado de virtualidade, ou antes, de realidade mal perceptível em sua atuação, sensível, no entanto, em sua pressão" (ibidem, p.94).

Bergson compara a ação da inteligência às "idas e vindas do pêndulo", num relógio, as quais "impedem a tensão da mola de se manifestar por uma parada brusca e resultam, no entanto, dessa mesma tensão, sendo efeitos que exercem ação inibidora ou reguladora sobre suas causas" (ibidem, p.94). Para Bergson, a inteligência "só explica da obrigação o que se encontra dela na hesitação" e no "caso em que parece fundar a obrigação, ela se limita a manter-se resistindo a uma resistência, impedindo-se de impedir" (ibidem, p.95). Lembremo-nos de que a necessidade é uma atributo apenas da obrigação pura, mas não das obrigações particulares, cuja pluralidade seria um sinal da resistência e da liberdade individual. A obrigação pura não exclui a liberdade, pois, afinal, ela é a forma que a "necessidade assume no domínio da vida, quando ela exige a inteligência, a opção e, por conseguinte, a liberdade para realizar certos fins" (ibidem, p.24), mas, ao mesmo tempo, é ela que tornaria possível a vida social.

> Uma formiga que realiza seu rude labor como se jamais pensasse em si, como se só vivesse pelo formigueiro, está provavelmente em estado sonambúlico; ela obedece a uma necessidade inelutável. Supondo que ela se torne de súbito inteligente: ela raciocinará sobre o que faz, indagará por que o faz, dirá que é bem tola por não descansar e gozar de lazeres. "Basta de sacrifícios! É hora de pensar em si." Eis a ordem natural subvertida. Mas a natureza está alerta. Ela dotou a formiga do instinto social; ela vem ao seu encontro, talvez porque o instinto se achasse necessitado momentaneamente, como um vislumbre de inteligência. (ibidem, p.95)

Comum às sociedades humanas em seus vários níveis de complexidade, seria também uma outra característica da obrigação moral ainda não enunciada: a exclusão. Essas sociedades teriam, "por essência, abranger, a cada momento, certo número de indivíduos e excluir outros" (ibidem, p.25). Isso significa que os deveres até aqui referidos são os de um indivíduo dentro de uma mesma sociedade e não para com a humanidade inteira, como o atestariam o constante estado de guerra, preparação para a guerra durante o período de paz e a própria existência da guerra. Os sentimentos de "apego à pátria" estariam em conflito com o "amor à humanidade". O amor aos "homens com os quais convivemos", ou seja, o "instinto primitivo" de "coesão social" sustenta-se contra os demais homens; nas palavras de Bergson, é "fechado".

> Nossos deveres sociais visam à coesão social; queiramos ou não, eles nos determinam uma atitude que é a da disciplina perante o inimigo. Quer dizer, por mais que o homem chamado pela sociedade para ser disciplinado tenha sido enriquecido por ela de tudo o que ela adquiriu durante séculos de civilização, ela, no entanto, tem necessidade desse instinto primitivo que reveste de um verniz tão espesso. Em suma, o instinto social que apreendemos no fundo da obrigação social visa sempre – sendo o instinto relativamente imutável – a uma sociedade fechada, por mais ampla que seja. (ibidem, p.27)

As considerações anteriores sobre a natureza das obrigações sociais e sobre o tipo de relação que nós mantemos com elas conduziriam à

seguinte conclusão: os reducionistas estão certos, em parte, pois, afinal, a maioria das ações humanas são automáticas e habituais, à medida que são determinadas pelas exigências externas, internalizadas pelo indivíduo. Contudo, estão equivocados ao suporem que essa seria a origem absoluta de toda a ação moral. Como veremos a seguir, a origem da moral está na interioridade profunda de alguns homens, a qual não pode ser confundida com a interioridade superficial da moral social internalizada, pois tratar-se-ia da expressão do movimento geral da vida o qual transcenderia as individualidades concretas.

A fonte suprassocial da consciência moral

I

Vimos na seção anterior Bergson defender que os homens com muita frequência submetem-se habitualmente às exigências sociais, as quais se manifestam sob a forma de dever ou de obrigações. Nessa moral que se reduz a "fórmulas impessoais", que tem tanto mais força quanto se dissocie "mais nitidamente em obrigações impessoais" (ibidem, p.31) e cuja generalidade "decorre da universal aceitação de uma lei" (ibidem, p.30), a "obrigação natural" caracterizar-se-ia pela "pressão ou empurrão": o que prevalece é a pressão social. Mas, como também vimos, a determinação da moral social não é absoluta, afinal são muitos os casos nos quais os homens se rebelam contra a moral estabelecida, além do fato de a moral social estar sujeita a variação.

Para Bergson, a irredutibilidade da consciência moral às determinações sociais externas é também atestada pela existência de uma outra moral a qual teria como fonte e, portanto, estaria em profunda sintonia com o movimento vital, com a energia criadora. Trata-se da moral que, nos termos dualistas de Bergson, "encarna-se" em personalidades privilegiadas – os santos, os sábios, os profetas, os iluminados, os heróis, dentre outros –, os quais se constituiriam como exemplos para a humanidade em todas as épocas. Essa moral, cuja generalidade decorreria da "imitação comum de um modelo" (ibidem, p.30) e cuja

força estaria no fato de a "multiplicidade e generalidade das máximas" se fundir na "unidade e individualidade de um homem" (ibidem, p.31), não operaria sob a forma de pressão ou imposição, como a moral fechada, mas como um "chamado", operando, portanto, como uma atração e não como uma coerção:

> Hoje, quando ressuscitamos pelo pensamento esses grandes homens de bem, quando os ouvimos falar e quando os contemplamos agindo, sentimos que eles nos comunicam seu ardor e nos arrastam em seu movimento: não mais se trata de uma coerção mais ou menos atenuada, mas um atrativo mais ou menos irresistível. (ibidem, p.98)

Para compreender essa noção de "chamado", vejamos alguns dos exemplos apresentados por Bergson, começando pelo caso dos místicos. Bergson atribui um valor filosófico à experiência mística, o que implica, num primeiro momento, a necessidade de enfrentar as objeções contra o misticismo, desfazendo os mal-entendidos a respeito dos atributos que definem o místico e mostrando os limites dessas objeções. Em primeiro lugar, o filósofo esclarece que está se referindo apenas aos "grandes místicos", os quais ele entende que, diferentemente de seus imitadores desequilibrados, são "homens ou mulheres de ação, dotados de um bom-senso superior" (ibidem, p.259). Em segundo lugar, Bergson considera que não se pode desqualificar a experiência mística, alegando que ela se diferencia da experiência científica por ser "excepcional e individual", não podendo, por isso, ser controlada. Contra essa objeção o filósofo diz que nem sempre "uma observação registrada pela ciência" é "susceptível de observação e de controle", havendo momentos, como ocorreu com a geografia, em que se confiava no relato de um único homem desde que esse demonstrasse honestidade e competência. E mesmo a alegação de que, nesses casos, o resultado é provisório, já que outros viajantes podem verificar por conta própria e corrigir o relato de seus antecessores, isso não implica uma diferença substancial em relação à experiência mística, já que nada impediria, em princípio, que outros façam a mesma viagem que o místico fez, embora, tanto num caso

quanto no outro, poucos se proponham a efetivar esse empreendimento. Em terceiro lugar, não se pode desprezar a experiência mística apenas pelo fato de que algumas pessoas são totalmente refratárias a ela, sendo incapazes de a "sentir" e de a "imaginar"; ninguém despreza a música porque existem pessoas para quem ela não passa de ruído e que se sentem iradas diante dos músicos.

Bergson considera que essas objeções são pouco decisivas e, por isso, ele as deixa de lado, voltando-se para alguns aspectos que, pelo menos, sugeririam a validade da experiência mística.[1] O primeiro deles é "o acordo dos místicos entre si", o que seria "flagrante nos místicos cristãos". Eles, em geral, admitem que se deve passar por vários estados até se "atingir a deificação definitiva", e embora eles possam diferir quanto a esses estados, "o roteiro percorrido é sempre o mesmo". O estado de deificação é descrito a partir de imagens, expressões e comparações semelhantes, ainda que os místicos não se conheçam; o fato de haver uma tradição mística comum, de haver uma comunidade de religião, seria pouco relevante para explicar a semelhança, uma vez que os grandes místicos pouco se preocupam com ela. Por se considerarem numa relação direta com a divindade, os místicos seguiriam uma autoridade apenas até onde querem: "eles só obedecem a si mesmos" (ibidem, p.262). Bergson conclui, então, que, embora a semelhança exterior entre os místicos possa ser explicada a partir da "comunidade de tradição e de doutrina", dever-se-ia considerar o "acordo profundo" entre eles como um "sinal de uma identidade de intuição que se explicaria mais sim-

1 Esse misticismo que Bergson (1978, p.266) considera como um "auxiliar poderoso da busca filosófica" não deveria ser confundido com o misticismo da religião tradicional, ou seja, ser reduzido a "apenas um grande ardor da fé, forma imaginativa que pode assumir, em almas ardorosas, a religião tradicional" (ibidem, p.265). Isso o afastaria da filosofia, que, por privilegiar a experiência e o raciocínio, "despreza a revelação que tem uma data, as instituições que a transmitiram, a fé que a aceita" (ibidem, p.265). Bergson defende o que ele entende ser o misticismo em seu "estado puro", ou seja, o misticismo que, "escoimado das visões, das alegorias, das fórmulas teológicas pelas quais ele se exprime" (ibidem, p.266), teria bebido "diretamente na própria fonte da religião, independente do que a religião deva à tradição, à teologia, às igrejas" (ibidem, p.265).

plesmente pela existência real do Ser com o qual eles se creem em comunicação" (ibidem, p.262).

Além de a experiência mística produzir os mesmos conhecimentos, há um outro fator que, sob o ponto de vista de Bergson, legitima a intuição mística enquanto fonte de conhecimento certo ou, pelo menos, provável, de algo externo a ela: o fato de o estudo de outros problemas, que não os religiosos, apontar na direção de outra "experiência singular" que possa, de alguma forma, ser relacionada com a "experiência mística". Se tal relação se estabelecer, o próprio estudo da experiência mística poderá, por si só, contribuir para legitimar essa "experiência singular" e, consequentemente, os resultados dela advindos. Falando mais claramente, Bergson se propõe a analisar as possíveis relações entre a "intuição mística" e a "intuição filosófica", examinando a sua ligação e complementaridade, sendo essa uma forma de fundamentar o conhecimento advindo dessas duas fontes.[2] Com isso, como veremos a seguir, o dualismo de Bergson, explícito em teses como a da imortalidade da alma, a do *élan* vital como uma força espiritual e a da própria existência de Deus, ganha um novo reforço.

Em primeiro lugar, Bergson observa que há um acordo entre a intuição mística e a intuição filosófica, quanto à independência e sobrevivência da alma após a morte do corpo.[3] Em *Matéria e memória*, o estudo dos fatos normais e patológicos teria mostrado que as explicações fisiológicas da memória são insuficientes, que não se pode atribuir

2 Considerando-se a importância da intuição que Bergson considera como fonte de conhecimento legítimo, distinto e, em certos aspectos, superior ao conhecimento inteligente, dedicaremos a terceira seção deste capítulo a uma reflexão sobre a sua natureza para que daí possamos pensar mais criticamente sobre a sua legitimidade.

3 Como procuramos mostrar nos Capítulos 2 e 3, dedicados às obras *Matéria e memória* e *A evolução criadora*, respectivamente, Bergson considera que a imortalidade da alma é não apenas uma possibilidade, mas uma probabilidade indicada por seus estudos sobre o papel do cérebro nos processos mentais e sobre a evolução da vida. Em ambos os casos, a interpretação dos fatos biológicos corroboraria uma intuição filosófica que, inicialmente, no Ensaio sobre os dados imediatos da consciência, tinha estabelecido a distinção entre o espírito e a matéria, e que agora, em *As duas fontes da moral e da religião*, Bergson postula estar de acordo com a intuição mística.

ao cérebro a conservação das lembranças e que a memória, enquanto conservação indestrutível de todo o passado, independe do corpo. Para Bergson, como já indicamos anteriormente, essa independência da memória em relação ao corpo sugere a "possibilidade" e mesmo a "probabilidade" da sobrevivência da alma, embora não deixe indícios a respeito das "condições da sobrevivência" nem de sua duração. A experiência que levou a esses resultados, chamada pelo filósofo de "experiência feita por baixo", pressupõe a participação da intuição filosófica. Ela seria confirmada e complementada ao mesmo tempo em que confirmaria e complementaria a experiência feita pelo alto, a intuição mística a qual consistiria numa "participação na essência divina". Bergson considera que os resultados provenientes dessas duas fontes são "uma probabilidade capaz de transformar-se em certeza" ao mesmo tempo em que tornariam possível um "progresso infindável" no "conhecimento da alma e seu destino" (ibidem, p.281).

Em segundo lugar, a intuição mística também estaria de acordo e poderia ser mais bem compreendida e justificada a partir dos resultados obtidos em *A evolução criadora*, em particular, a tese da existência de um *élan* vital como uma força não material. Como vimos no capítulo anterior, o estudo dos fatos biológicos propiciara a "concepção de um *élan* vital e de uma evolução criadora" (ibidem, p.264). Não tínhamos, então, uma explicação para questões como a origem, o princípio e a natureza do *élan* vital e nem para o sentido do "conjunto de suas manifestações". Embora os fatos não tenham trazido resposta a essas questões, eles indicaram a direção de onde ela poderia vir. E essa direção é a intuição que, embora tenha no homem permanecido apenas como um "lampejo", poderia indicar ao estabelecer a existência e natureza do "*élan vital*, sua finalidade, sua significação". Para Bergson, assim como foi possível uma primeira intensificação da intuição, a qual possibilitou apreender o nosso ser em sua profundidade como uma continuidade inextensa e imaterial, seria também possível "uma intensificação superior" da intuição, a intuição mística, a qual nos "levaria até as raízes de nosso ser e, com isso, até ao próprio princípio da vida em geral" (ibidem, p.265), ou seja, ao *élan* vital como força de natureza espiritual.

Em terceiro lugar, temos a existência de Deus como um conhecimento propiciado pela intuição mística, confirmando e enriquecendo o conhecimento oferecido pela intuição filosófica. Os místicos não se preocupariam com as tentativas racionais de demonstrar a existência de Deus, nem com as objeções contra elas levantadas, pelo fato de acreditarem apreendê-lo imediatamente em sua própria natureza, na sua positividade. Para o místico, "Deus é amor e é objeto de amor", sendo o amor divino o próprio Deus e não um de seus atributos; por ser algo "inexprimível", a descrição de Deus seria "interminável". O que poderia "o filósofo, que toma Deus por uma pessoa e que não quer, no entanto, desembocar num antropomorfismo grosseiro" (ibidem, p.267) apreender, a respeito desse dado da intuição mística, esse "sublime amor que é a própria essência de Deus", ele que deve "exprimi-la em termos de inteligência"? A partir de que elementos conhecidos, de que experiência humana, poderíamos compreender essa natureza divina? Que emoção humana se assemelharia ao "sublime amor que é, para o místico, a própria essência de Deus"?

Para Bergson, o amor divino deve ser compreendido como "uma força de criação", como uma "energia criadora" cuja natureza poderíamos vislumbrar a partir dos exemplos de criação genuína de que dispomos, como a criação artística de um Beethoven, cuja sinfonia deixaria entrever a emoção que lhe é inerente "no entusiasmo que pode abrasar uma alma, consumir o que nela se encontra e ocupar daí por diante o espaço todo" (ibidem, p.268). Se, por um lado, a composição se dá "no plano intelectual", ou seja, envolve "composição", "recomposição" e "escolha"; por outro, ela se daria acima desse plano, "num ponto onde se aninhava uma indivisível emoção", a qual seria mais que a própria música, que é a sua "explicitação intelectual". A criação que Bergson privilegia consiste em um "método de composição, mais ambicioso, mais seguro, incapaz de dizer quando terminará e se terminará" (ibidem, p.269). Nela o filósofo se colocaria acima do "plano intelectual e social", em "um ponto da alma de onde parte uma exigência de criação". Essa exigência de criação, também experimentada por alguns filósofos e escritores, seria uma "emoção única, abalo ou impulso recebido do próprio fundo das coisas". Como

a exprimir a partir de palavras e ideias existentes que já exprimem outras coisas? Seria preciso "violentar as palavras, forçar os elementos", como o faz um trocadilhista, o que não lhe garante o sucesso. Mas existiriam aqueles casos que o aproximam da criação divina, casos em que "terá enriquecido a humanidade com um pensamento capaz de assumir um aspecto novo para cada geração nova, capital infinitamente produtivo de lucros e não mais de uma quantia a gastar imediatamente" (ibidem, p.270).

Embora essa tentativa de compreensão da criação divina a partir da criação artística e filosófica possa lançar alguma luz, a melhor maneira de se compreender a criação divina seria por meio da intuição mística. De acordo com ela, diz Bergson, o amor divino não se basta por si só. Ele tem um objeto, afinal, "é difícil conceber um amor atuante que a nada se dirija". Os místicos atestariam unanimemente que "Deus precisa de nós, como precisamos de Deus", e Bergson conclui que Deus precisa de nós para nos amar. Desse modo, a "criação lhe aparecerá como um empreendimento de Deus para criar criadores, para associar a si seres dignos de seu amor" (ibidem). Ou seja, o próprio Deus não é concebido como uma coisa, mas "como uma continuidade de jorro [...] ele é vida incessante, ação, liberdade" (ibidem, p.249). Trata-se do "grande Artista" que teria produzido "outros artistas como obra" (Bergson, 1972, p.1081). Essa criação divina, como já foi sugerido em *A evolução criadora*, não se restringiria nem às formas conhecidas, nem ao nosso planeta. De acordo também com *A evolução criadora*, o universo não é "essencialmente matéria bruta" à qual a vida se acrescenta, mas a matéria e a vida "são dadas ao mesmo tempo e solidariamente" (Bergson, 1992, p.271). A partir desses resultados obtidos pela intuição, o filósofo leva ao extremo a ideia sugerida pelo misticismo, segundo a qual o universo seria apenas o "aspecto visível e tangível do amor e da necessidade de amar, com todas as consequências que esse sentimento criador acarreta, quero dizer, com o aparecimento de seres vivos nos quais esse sentimento se encontre de modo completo, e de uma infinidade de outros seres vivos sem os quais estes não poderiam ter aparecido, e enfim de uma imensidade de materialidade sem a qual a vida não teria sido possível" (ibidem, p.271).

II

Ao ultrapassar desse modo as conclusões de *A evolução criadora*, ou seja, ao distanciar-se dos fatos e das hipóteses que poderiam um dia ser provados pela biologia, Bergson considera que não apenas está no "domínio do provável", mas de um provável que adquire o estatuto de "quase certeza" pelo fato de estar em sintonia com as teses principais defendidas em seus trabalhos anteriores: elas os "completam naturalmente, embora não necessariamente" (ibidem, p.272). Até então, tínhamos uma concepção evolucionista que consistia em explicar a evolução a partir da inserção de uma força ou energia criadora na matéria a qual lhe ofereceria resistência, resultando daí as diferentes linhas evolutivas e a variedade da vida. Em *As duas fontes da moral e da religião*, Bergson pretende complementar essa explicação com os conhecimentos provenientes da intuição mística a partir da qual seria legítimo supor que o *élan* vital criador associa-se à criação divina, ao amor de Deus, e que a criação, considerada em suas formas e em suas realizações, não consiste na efetivação necessária de um plano preestabelecido, mas no desenrolar de um processo que não poderia ser compreendido sem a participação de uma força criadora que se exprimiria e se manifestaria mais ou menos explicitamente em várias situações. Uma dessas situações privilegiadas é a dos místicos, aos quais Bergson se refere, em termos que revelam um entusiasmo finalístico, como o ponto alto da evolução da vida em nosso planeta já que eles teriam conseguido romper as barreiras das resistências da matéria.

> Foram chamados à existência seres que estavam destinados a amar e a ser amados. A energia criadora deve definir-se pelo amor. Distintos de Deus, que é essa própria energia, eles só podem surgir num universo, e eis por que o universo surgiu. Na parte do universo que é nosso planeta, talvez em todo o nosso sistema planetário, seres como esses, para se produzirem, tiveram de constituir uma espécie, e essa espécie exigia uma multidão de outras espécies, que lhe foram a preparação, o sustentáculo, ou o resíduo: de resto, talvez só existam indivíduos radicalmente distintos, a supor sejam ainda múltiplos, ainda mortais; talvez tenham também sido realizados de uma só vez, e plenamente. Seja como for, na Terra a espécie que é a razão

> de ser de todas as demais só parcialmente é ela mesma. Ela nem mesmo pensaria em tornar-se completa se certos representantes seus não tivessem conseguido, por um esforço individual que se acrescentou ao trabalho geral da vida, quebrar a resistência que o instrumento opunha, triunfar da materialidade, enfim, se não tivessem conseguido encontrar Deus. Esses homens são os místicos. Eles desvendaram outra via que outros homens poderão palmilhar. Por isso mesmo, indicaram ao filósofo o lugar de onde vinha e o lugar para onde ia a vida. (ibidem, p.273)

Para Bergson, os místicos seriam especiais por serem aqueles seres humanos que dão continuidade ao movimento vital criador em que pese as restrições e necessidades práticas da existência: "Esse *élan* continua, assim, por intermédio de certos homens..." (ibidem, p.285). Em sintonia com a energia criadora divina, caracterizada como "impulso de amor", ao qual Bergson se refere como a "essência do esforço criador" (ibidem, p.97), estaria a emoção que o místico, expressão individual da criação divina, experimenta. O "ímpeto de amor" (ibidem) faria que os místicos genuínos, as "almas privilegiadas", se sentissem "aparentados a todas as almas", o que faz que não se atenham apenas aos limites do grupo estabelecido pela natureza.

> Amor ao qual cada um deles imprime a marca de sua personalidade. Amor que é então em cada um deles um sentimento inteiramente novo, capaz de transpor a vida humana para outra tonalidade. Amor que faz com que cada um deles seja amado assim por si mesmo, e que por ele, para ele, outros homens deixarão sua alma se abrir ao amor da humanidade. Amor que poderá também transmitir-se por intermédio de uma pessoa que esteja ligada a eles ou à lembrança que esteja viva deles, e que tenha moldado sua vida nesse modelo. (ibidem, p.102)

É nesse sentido que Bergson afirma ser errôneo definir o misticismo a partir de qualidades, como "visão, transporte, êxtase", associadas à inação, pois os "verdadeiros místicos" seriam "grandes homens de ação". O que eles sentiriam como "ímpeto de amor" é "a necessidade de espalhar em volta deles o que receberam". Seria por isso que eles envolvem muitos que estão ao seu redor: "A emoção criadora que

agitava essas almas privilegiadas, e que era um transbordamento de vitalidade, irradiou-se em volta delas: entusiastas, elas irradiavam um entusiasmo que jamais se extinguiu completamente e que pode sempre reacender-se" (ibidem, p.97). Os místicos impulsionados pelo *élan* vital teriam a missão de "ajudar a sociedade a ir mais além" (ibidem, p.103). É por isso que, diferentemente da moral fechada, que é social e se dirige apenas à comunidade, a moral mística é uma moral aberta baseada no "amor à humanidade", mais ainda, no amor a toda a natureza, pois, como diz Bergson, a caridade subsistiria em uma pessoa mesmo que não houvesse outro ser vivo. Nesse sentido, o amor à humanidade não seria apenas um acréscimo – diferença de grau – em relação ao amor da família e da pátria. Haveria uma diferença de natureza entre esses sentimentos; enquanto os primeiros implicam a escolha e, consequentemente, a exclusão, podendo incitar à luta e ao ódio, o segundo é só amor. Os primeiros "irão imediatamente estabelecer-se sobre o objeto que os atrai; esse não cede ao atrativo de seu objeto; não o visou; projetou-se mais além, e só atinge a humanidade ultrapassando-a" (ibidem, p.35).

Toda essa argumentação bergsoniana sobre as fontes da moral, a qual consiste em apresentar a moral mística como uma manifestação de um *élan* vital ou energia criadora divina na esfera humana, ponto alto do dualismo de Bergson, pretende apoiar-se, como vimos, nas intuições filosófica e mística. Parece-nos assim que uma reflexão sobre os fundamentos do dualismo bergsoniano nos obriga a buscar compreender mais claramente o que é intuição para Bergson. Para tanto, consideramos fundamental explicitar a diferença entre a intuição e o método intuitivo bergsonianos frequentemente considerados como se fossem uma só e mesma coisa. Contra essa concepção procuraremos mostrar que em Bergson intuição e método intuitivo não devem ser confundidos sob pena de não se compreender a relação fundamental que o filósofo estabelece entre uma forma irracional e espontânea de conhecimento e o procedimento racional voltado para propiciá-la. O que nos parece é que, como procuraremos justificar, o esforço intelectual de Bergson empreendido ao longo de suas obras para o estabelecimento

do dualismo entre consciência e matéria é uma tentativa de propiciar, mais ainda, de demonstrar, uma concepção originalmente irracional. Trataremos primeiramente da relação entre intuição e método intuitivo em Bergson e, em seguida, voltaremos ao tema da relação entre intuição filosófica e intuição mística.

Intuição e método intuitivo

I

O mais conhecido e importante defensor da tese de que a "intuição é o método do bergsonismo" é Deleuze em seu livro *Le bergsonisme*. Mais ainda, Deleuze considera que esse método "rigoroso" de "regras estritas" as quais tornariam a filosofia uma "disciplina absolutamente precisa" é um dos métodos "mais elaborados da filosofia". Tratar-se-ia de um aspecto fundamental da obra de Bergson na medida em que é o "fio metódico da intuição" que permitiria compreender a relação entre as três noções que marcam as "grandes etapas da filosofia bergsoniana": duração, memória e *élan* vital. Deleuze não deixa dúvidas sobre o sentido de sua tese, ao estabelecer também aquilo que a intuição bergsoniana não é: "não é nem um sentimento, nem uma inspiração, nem uma simpatia confusa". Desse modo, em sua interpretação do pensamento de Bergson, Deleuze privilegia claramente o "racional" em detrimento do "irracional", sugerindo a incompatibilidade entre esses dois aspectos.

Parece-nos que, ao colocar em primeiro plano o aspecto metódico da intuição, ainda que ofereça esclarecedora caracterização do método intuitivo bergsoniano, Deleuze desconsidera o fato de Bergson, com frequência, referir-se à intuição como uma faculdade e definir o conhecimento intuitivo como "simpatia", além de não explicar o porquê de Bergson dar ao seu método filosófico o nome de "intuição", assim como a noção de duração, intuitiva por excelência, tenha, segundo o próprio Bergson, precedido em muito a teoria da intuição: poderia Bergson ter aplicado o método intuitivo antes de estabelecê-lo? Esse último aspecto

é reconhecido pelo próprio Deleuze (1966, p.2) ao afirmar que "bizarramente [...] a duração permaneceria somente intuitiva, no sentido ordinário da palavra, se não houvesse a intuição como método, no sentido propriamente bergsoniano". Deleuze refere-se novamente aqui a dois significados do termo intuição, o "ordinário" – o do senso comum –, e o "propriamente bergsoniano" – o metódico –, privilegiando o segundo, ou seja, dando, também novamente, a entender – agora menos claramente – que a intuição em seu primeiro sentido, ou seja, como "sentimento", "inspiração" e "simpatia" não é admitida por Bergson.

Entendemos que há boas razões para discordar dessa segunda afirmação e postular que a intuição em Bergson não é apenas um método racional e preciso da filosofia, mas também e especialmente uma faculdade irracional de conhecimento. Parece-nos que esses dois aspectos não são excludentes, mais ainda, que o primeiro é incompreensível sem o segundo. Nesse sentido, as regras metódicas bergsonianas, as quais são na verdade um conjunto de procedimentos intelectuais, teriam a função ou de propiciar a intuição para si e para os outros ou de legitimá-la, já que a intuição não depende do método, ou seja, ela pode ocorrer espontaneamente. Pretendemos, assim, mostrar que o método intuitivo de Bergson consiste no exercício exaustivo da inteligência a qual, voltando-se contra si própria, deixa de ser um impedimento à intuição, propiciando a "distração" necessária ao seu surgimento.

Procuraremos justificar essa interpretação mostrando, inicialmente, que há diversas referências positivas de Bergson à intuição como uma faculdade ou modo de conhecimento que se opõe à inteligência. A seguir, veremos como é justamente a partir dessa oposição entre intuição e inteligência que Bergson propõe um método intuitivo, ou seja, por estranho e contraditório que à primeira vista possa parecer, um procedimento racional para propiciar um conhecimento irracional.

II

Vejamos alguns exemplos dentre os muitos nos quais Bergson se refere à intuição tanto como uma faculdade quanto como um modo de conhecimento distinto do intelectual.

Em um texto de 1922, "Duração e simultaneidade", Bergson (1972, p.59) diz que algumas teses de Einstein sobre a velocidade dos tempos múltiplos e sobre a relação entre a simultaneidade, as sucessões e o ponto de vista dizem aquilo que o cientista "leu, por uma intuição genial, nas equações de Lorentz". Muitos anos antes, em um discurso pronunciado em 1895, *O bom-senso e os estudos clássicos*, Bergson chama de "gênio" à "intuição superior [...] necessariamente rara" que está presente "nas ciências e nas artes" e que consiste num "sutil pressentimento do verdadeiro e do falso, que tem podido descobrir entre as coisas, bem antes da prova rigorosa ou da experiência decisiva, das incompatibilidades secretas ou das afinidades insuspeitadas" (ibidem, p.361).

Em uma conferência proferida em 1911, *A intuição filosófica*, Bergson (1993a, p.119), referindo-se à relação entre a intuição e a filosofia, afirma que o trabalho dos filósofos tem consistido em uma exaustiva tentativa de exprimir uma intuição: "Toda a complexidade de sua doutrina, que se estenderia ao infinito, é apenas a incomensurabilidade entre sua intuição simples e os meios de que dispunha para exprimi-la". Ainda nessa mesma conferência, Bergson surpreende-nos ao falar de um "poder intuitivo de negação", o qual se manifesta na filosofia pela rejeição definitiva de certas teses. Esse seria o "primeiro movimento do filósofo", o qual poderia até variar posteriormente em suas afirmações, mas sem variar "jamais" no que nega, e até mesmo essa variação pode ser explicada por esse "poder de negação imanente à intuição". Nesse sentido, Bergson diz que a intuição se comporta em "matéria especulativa", tanto em seu início quanto em suas manifestações mais nítidas, como uma proibição, "ela proíbe", opondo-se até mesmo à razão científica.

> Diante de ideias aceitas habitualmente, diante de teses que pareciam evidentes, de afirmações que até então haviam passado por científicas, ela sopra na orelha do filósofo a palavra: impossível. Impossível, mesmo quando os fatos e as razões parecem convidar a crer que isso é possível, real e certo. Impossível, porque uma certa experiência, talvez confusa mas decisiva, te diz por minha voz que ela é incompatível com os fatos que se

> alegam e com as razões que se dão, e que, por isso, estes fatos devem ter sido mal observados, estes raciocínios devem ser falsos. (ibidem, p.120)

Dentre as inúmeras vezes em que Bergson (1979a, p.159) se refere à intuição como uma faculdade e um modo de conhecimento que se opõe ao da inteligência ou, conforme os termos de *A evolução criadora*, as "duas faculdades" que "a teoria do conhecimento deve tomar em consideração", destacamos as que se relacionam a Kant. Bergson ratifica a caracterização que Kant faz da inteligência no que diz respeito ao seu modo de operação, seu campo legítimo de aplicação e aos seus limites, mas diverge ao postular a existência de "uma outra faculdade, capaz de uma outra espécie de conhecimento" (Bergson, 1993a, p.86). Conforme Bergson afirma em *A intuição filosófica*, o próprio Kant provava, por "argumentos decisivos, que nenhum esforço dialético jamais nos introduzirá no além" (ibidem, p.141), que pela dialética a metafísica é impossível. Kant reconhecia, também, segundo os termos de uma outra conferência de Bergson de 1911, *A percepção da mudança* – e essa seria uma das "ideias mais importantes e mais profundas da *Crítica da Razão Pura*" – que se a "metafísica é possível é por uma visão" (ibidem, p.154), ou seja, por meio de uma "intuição superior", a "intuição intelectual", enfim, a "percepção da realidade metafísica" (ibidem, p.154). Assim, para Kant, uma "metafísica eficaz seria necessariamente uma metafísica intuitiva" (ibidem, p.141), embora acrescente que a metafísica é impossível justamente pela inexistência da faculdade que propicia esse conhecimento supraintelectual, a intuição. Esse é, para Bergson (1972, p.1322), o erro de Kant: "toda a filosofia que eu exponho, desde meu primeiro *Ensaio*, afirma contra Kant a possibilidade de uma intuição suprassensível [...] supraintelectual...".

O papel que Bergson atribui à intuição na arte também não pode ser caracterizado como metódico. Para o filósofo, as diversas artes constituem-se como uma "visão mais direta da realidade" (Bergson, 1993a, p.152), um exemplo privilegiado de expressão de uma intuição apreendida pelos artistas os quais são "homens cuja função é justamente ver e nos fazer ver o que nós não percebemos naturalmente" (ibidem,

p.149), mostrando que é possível uma "extensão das faculdades de perceber" (ibidem, p.150). Os artistas são reveladores, à medida que são capazes de mostrar, "fora de nós e em nós, coisas que não impressionavam explicitamente os nossos sentidos e nossa consciência" (ibidem, p.149), percebendo "na natureza aspectos que nós não observávamos". O artista isola e fixa aquilo que ele viu na realidade e que nós, agora, "não poderemos nos impedir de aperceber". E se nós os admiramos é porque já havíamos percebido "alguma coisa do que eles nos mostram", ou seja, "nós havíamos percebido sem perceber" (ibidem).

Contra a afirmação de Deleuze, segundo a qual a intuição em Bergson "não é nem um sentimento, nem uma inspiração, nem uma simpatia confusa", não podemos deixar de observar que Bergson (1972, p.1197) propõe frequentemente o termo "simpatia" tanto para definir quanto para justificar o uso da palavra intuição a qual: consiste num colocar-se "simpaticamente no interior da realidade"; é "a simpatia pela qual nos transportamos para o interior de um objeto para coincidir com o que ele tem de único e, consequentemente, de inexprimível" (Bergson, 1993a, p.181); é um modo de conhecimento que pretende se liberar "de todo pressuposto de relação e de comparação para simpatizar com a realidade" (ibidem, p.177). Ao usar uma palavra que remete à tendência, instinto, sentimento, para caracterizar a intuição, Bergson remete-nos a um significado "irracional", como aparece mais claramente em uma referência à possibilidade de um conhecimento não intelectual de outras consciências: "A simpatia e a antipatia irrefletidas, tão frequentemente proféticas, são um testemunho da interpenetração possível das consciências humanas" (ibidem, p.28).

Nesse sentido, é bastante sugestivo o fato de Bergson (1979a, p.129) definir o instinto, que também se opõe à inteligência – "a inteligência e o instinto implicam duas espécies de conhecimento radicalmente diferentes" – em termos de simpatia. Para o filósofo, é a noção de simpatia que melhor define o instinto: "Instinto é simpatia" (ibidem, p.177). É nos fenômenos de "simpatia e antipatia irrefletidos" que podemos apreender, embora de maneira "muito mais vaga e demasiado penetrada" de inteligência, algo do que ocorre "na consciência de um inseto que age por instinto" (ibidem). Bergson chega mesmo a usar a

palavra intuição como sinônimo de instinto, associado à simpatia, ao dizer que o inseto "apreende por dentro [...] por uma intuição (vivida mais que representada) que se assemelha sem dúvida ao que chamamos de simpatia adivinhadora" (ibidem, p.157) Nessa mesma perspectiva afirma em *As duas fontes da moral e da religião* que "em torno do instinto animal, persistiu uma franja de inteligência" enquanto "a inteligência humana foi aureolada pela intuição" (Bergson, 1992, p.265). Esse instinto que sobreviveria no homem como intuição é caracterizado como uma vaga nebulosidade em torno do núcleo luminoso da inteligência: "A consciência no homem é sobretudo inteligência [...] a intuição acha-se completamente sacrificada à inteligência" (Bergson, 1979a, p.267). Assim, a intuição seria o instinto acrescido de consciência e de reflexão – atributos da inteligência –, ampliado e aprimorado, graças à presença da inteligência: "o instinto que se tornou desinteressado, consciente de si mesmo, capaz de refletir sobre seu objeto e de o ampliar indefinidamente" (ibidem, p.178). É a inteligência que fornece à intuição o "arranco" que a eleva acima do objeto específico de interesse prático, que a fazia permanecer "sob a forma de instinto" (ibidem, p.179). E a intuição, a qual estaria presente no homem de forma "vaga e sobretudo descontínua", acabaria por constituir-se como o "lampejo" que lança luz sobre o que é obscurecido pela inteligência: "É uma lâmpada quase extinta, que só se reacende vez por outra, por alguns instantes apenas" (ibidem, p.268).

O fato de apresentar algumas dentre as inúmeras referências que Bergson faz à intuição como uma faculdade ou capacidade que se opõe à inteligência não significa que perdemos de vista que a intuição é para o filósofo também uma forma de conhecimento preciso e imediato que não apenas acontece espontaneamente mas que também pode ser propiciado metodicamente, como veremos a seguir a partir de uma comparação com a forma intelectual de conhecimento.

III

No ensaio "Introdução à metafísica", referindo-se à problemática do conhecimento, Bergson (1993a, p.177) destaca um aspecto

que considera comum aos filósofos: eles distinguem "duas maneiras profundamente diferentes de conhecer uma coisa" e isso independentemente de as considerarem legítimas ou possíveis. Uma dessas formas de conhecimento consiste em manter-se no relativo, ou seja, em permanecer fora do objeto, rodeando-o, assumindo um "ponto de vista" sobre ele e se utilizando de "símbolos" para exprimi-lo; enfim, o conhecimento relativo é aquele que "altera a natureza de seu objeto" (Bergson, 1972, p.774). Já o outro modo de conhecimento, o "conhecimento absoluto" ou o "conhecimento do absoluto", caracteriza-se por entrar no objeto, apreendê-lo, captá-lo "por dentro, nele mesmo, em si" (Bergson, 1993a, p.178), ou seja, não se parte do sujeito, excluindo-se, assim, o "ponto de vista" e a mediação de "símbolos".

O próprio Bergson mantém essa distinção que encontra na tradição filosófica, considerando que há efetivamente dois modos de conhecimento. Para o filósofo, o conhecimento relativo, estático, por conceitos, que envolve uma "separação entre aquele que conhece e o que é conhecido" (Bergson, 1972, p.773), é o intelectual, o qual, embora se justifique pragmaticamente, é teoricamente limitado, sendo o gerador de problemas filosóficos aparentemente insolúveis. O conhecimento que toca o absoluto, que tem a virtude de resolver os problemas gerados pelo anterior, é o intuitivo. Esse consiste num modo de apreensão imediata, na identificação, na coincidência com o particular, com o que não é, portanto, traduzível em conceitos, constituindo-se como uma visão direta da realidade: "consciência imediata, visão que não se distingue do objeto visto, conhecimento que é contato e mesmo coincidência" (Bergson, 1993a, p.27).

Embora o absoluto possa ser apreendido intuitivamente, possa ser pensado sem a mediação do conceito e do espaço a ele relacionado, isso só ocorre excepcionalmente, pois, conforme Bergson (1988b, p.VII) nos diz já na primeira frase do *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*,[4] que como seres inteligentes que somos, "pensamos quase sempre no espaço". Esse pensamento espacializado é expresso e forjado pela linguagem que, por meio de seus símbolos, os conceitos,

4 Tratamos detalhadamente a esse aspecto no Capítulo 1.

constitui-se como o instrumento mais imediato da inteligência. Pelo fato de as palavras serem o meio imprescindível de expressão do pensamento – "Exprimimo-nos necessariamente por palavras" –, há uma incomensurabilidade entre a intuição e os meios disponíveis para exprimi-la: "Essa intuição, se não nos comunicará jamais completamente, porque a linguagem que se nos fala, tão especiais e tão apropriadas que se suponha seus signos, não pode exprimir senão as semelhanças, e é de uma diferença que se trata" (Bergson, 1972, p.611).

Para Bergson (1993a, p.213), o método intelectual opera sempre dos conceitos para a realidade, ampliando a sua generalidade sempre que se aplica a um novo objeto. Esses conceitos "rígidos e pré-fabricados" funcionam como gavetas ou roupas feitas, que escolhemos para colocar o novo objeto: "Será esta, essa ou aquela coisa? E "esta", "essa" ou "aquela" coisa, para nós, é sempre o já concebido, o já conhecido" (Bergson, 1979a, p.48). Esses conceitos "de origem intelectual" são "imediatamente claros", para quem "pode esforçar-se o suficiente", à medida que se "nos apresentam, simplesmente numa nova ordem, ideias elementares que já possuímos" (Bergson, 1993a, p.31). É nesse sentido que a inteligência, "não encontrando no novo mais do que no antigo, sente-se em terra conhecida; ela está à vontade, ela "compreende" (ibidem, p.31). Mas essa compreensão, propiciada pela inteligência e seus conceitos, não advém da apreensão efetiva do absoluto que só pode ser dada pela intuição, um modo de conhecimento incomum, não "natural" na condição humana, e que pode ocorrer tanto espontaneamente, como no caso da intuição artística, quanto ser preparado por um percurso analítico. E são justamente as considerações de Bergson a respeito da intuição artística que nos fornecem a chave para a compreensão da função do método intuitivo.

Bergson considera que a ampliação do campo perceptivo do artista está relacionada ao fato de ele ser um "distraído", um desapegado em relação às exigências do viver e do agir, pois, afinal, "as necessidades da ação tendem a limitar o campo da visão" (ibidem, p.151). À medida que seus sentidos e consciência "são menos aderentes à vida", eles são capazes de olhar uma coisa e a verem "por ela, e não mais por eles", ou seja: "Eles não percebem mais simplesmente em vista do agir; eles

percebem por perceber – por nada, por prazer" (ibidem, p.152). As diversas artes constituem-se como uma "visão mais direta da realidade" e é porque "o artista pensa menos em utilizar sua percepção que ele percebe um maior número de coisas" (ibidem). Desse modo, o artista é um privilegiado por possuir uma inclinação espontânea à distração, a qual lhe permite essa apreensão direta da realidade.

É esse mesmo resultado, "uma percepção mais completa da realidade", que pode ser alcançado por um esforço metódico que consista num "certo deslocamento de nossa atenção". O que significa que o método intuitivo consiste em – esse é um outro aspecto seu – "desviar esta atenção do lado praticamente interessante do universo e de a retornar para o que, praticamente, não serve para nada" (ibidem, p.153). É partindo desse princípio que Bergson (1979a, p.178) nos diz que a existência no homem "de uma faculdade estética ao lado da percepção normal" demonstra que "um esforço desse gênero não é impossível". Isso não quer dizer que a atividade artística envolva um esforço que possa ser caracterizado como metódico, ou seja, como aplicação de regras propiciadoras de um certo tipo de conhecimento, mas sim que a atividade do filósofo deve consistir numa "pesquisa orientada no mesmo sentido que a arte" (ibidem, p.159), isto é, deve ser orientada para produzir a "distração" necessária à intuição. Consideremos mais detalhadamente esse aspecto.

Referindo-se claramente ao método filosófico que propõe, Bergson (1972, p.611) diz que a intuição não é nem "uma contemplação passiva do espírito por ele mesmo", nem "um sonho de onde ele sai dando suas visões para as coisas vistas", mas que "pode ser tão precisa quanto os mais precisos dentre os procedimentos científicos, tão incontestável quanto os mais incontestáveis dentre eles". Às vezes, parece não haver em Bergson a coincidência entre o método filosófico e a intuição, como quando o filósofo afirma que o método "compreende dois momentos e implica dois passos sucessivos do espírito": Primeiro, "um estudo científico do entorno da questão" e só após viria "a operação propriamente filosófica", ou seja, a intuição, que Bergson define como "um esforço muito difícil e muito penoso pelo qual se rompe com as ideias preconcebidas e os hábitos intelectuais totalmente feitos, para se

recolocar simpaticamente no interior da realidade" (ibidem, p.1197). Mas, considerando mais atentamente, podemos observar que o primeiro passo metodológico, o estudo científico, tem frequentemente o objetivo de mostrar o caráter metafísico das interpretações científicas, podendo, assim, ser visto como um aspecto do esforço de rompimento com os preconceitos e hábitos intelectuais impeditivos da apreensão direta do real. Como nos diz Bergson em outro momento, a intuição "consiste em retomar contato como uma realidade concreta sobre a qual as análises científicas nos têm fornecido tantos ensinamentos abstratos: para isso se auxiliará de início dessas próprias análises" (ibidem, p.611). Ou ainda,

> a intuição poderá fazer-nos captar o que os dados da inteligência têm no caso de insuficiente e deixar-nos entrever o meio de os completar. Por um lado, de fato, ela utilizará o mecanismo mesmo da inteligência para mostrar como os esquemas intelectuais não encontram mais aqui sua exata aplicação, e, por outro, por seu trabalho próprio, ela nos irá sugerir pelo menos o sentimento vago do que é preciso pôr em lugar dos esquemas intelectuais. (Bergson, 1979a, p.178)

Depreende-se daí que o método intuitivo bergsoniano compreende dois aspectos fundamentais: o aspecto negativo, que consiste tanto na denúncia do caráter ilusório das produções da inteligência quanto na identificação da origem de certos problemas filosóficos; e o aspecto positivo, que diz respeito à solução do problema, a qual envolve a intuição propriamente dita, a apreensão imediata do real. Deve-se considerar, ainda, que esses dois aspectos estão intimamente relacionados. Se, por um lado, a crítica ao entendimento cria as condições propícias para o surgimento da intuição, por outro, não se pode ignorar que as objeções à inteligência não podem ser dissociadas da resposta proporcionada pela intuição aos problemas formulados pela própria inteligência, incluindo aí a desqualificação desses. Assim, embora a crítica às ilusões da inteligência não possa ser operada sem a mediação do entendimento, ela depende da intuição, tanto em sua forma negativa, "poder intuitivo de negação" quanto em sua contrapartida positiva. Decorre daí que

a intuição "fugidia", que é no início uma "luz vacilante e fraca" que penetra "na escuridão da noite em que a inteligência nos deixa" só iluminando "seu objeto de longe em longe" (ibidem, p.268), ganha com essa crítica, com esse exercício do entendimento que tanto a sustenta quanto a enriquece.

Entendemos que para Bergson a intuição é tanto uma forma de conhecimento, que pode apenas esporadicamente e em circunstâncias especiais acontecer espontaneamente, quanto pode ser propiciada mediante certos procedimentos analíticos. Não se trata de um empreendimento fácil, pois envolve "um esforço muito difícil e muito penoso pelo qual se rompe com as ideias preconcebidas e os hábitos intelectuais totalmente feitos" (Bergson, 1972, p.1197) para criar ideias que começam "ordinariamente por serem obscuras, seja qual for nosso esforço de pensamento" (Bergson, 1993a, p.31). Isso porque, como a intuição só pode ser "comunicada através da inteligência", esta deverá "para lograr transmitir-se, cavalgar sobre as ideias" (ibidem, p.42). Desse modo, para que uma "ideia radicalmente nova e absolutamente simples, que capta mais ou menos uma intuição" (ibidem, p.31), torne-se clara, é necessário um trabalho de "longo prazo". Tal ideia, que em princípio nos aparece como "incompreensível" e "obscura", "dissipará as obscuridades" presentes nos "diversos departamentos de nosso conhecimento" e, ao dissolver os "problemas que julgamos insolúveis", ela "se beneficiará do que tiver feito por esses problemas" (ibidem, p.32). Assim, a aplicação da ideia intuitiva não apenas a torna mais clara, mas também, à medida que seja capaz de solucionar esses problemas, torna-se legítima: "sua capacidade para resolver as oposições delas suprimindo os problemas é, a meu ver, a marca exterior pela qual a intuição verdadeira do imediato se reconhece" (Bergson, 1972, p.771). O filósofo pretende, então, que uma ideia intuitiva se torne mais inteligível à proporção que é aplicada, e ela se mostra fecunda quando soluciona problemas "insolúveis".

> Cada um deles, intelectual, lhe comunicará um pouco de sua intelectualidade. Assim, intelectualizada, ela poderá ser apontada novamente para os problemas que a servirão, depois de se terem servido dela: dissipará,

> ainda mais, a obscuridade que os envolvia, e tornar-se-á ela própria mais clara [...] Estas podem começar por ser interiormente obscuras; mas a luz que projetam ao redor volta-lhes por reflexão, penetra-as cada vez mais profundamente; e elas possuem então o duplo poder de aclarar em torno delas e aclarar-se a si mesmas. (Bergson, 1993a, p.32)

Como, entretanto, expressar essas ideias tendo em vista que, segundo o próprio Bergson, a intuição não pode "se encerrar numa representação conceitual?" (ibidem, p.189). Para o filósofo, o método intuitivo consiste na inversão do "percurso natural do trabalho de pensamento, para se colocar imediatamente, por uma dilatação do espírito, na coisa que se estuda, enfim, para ir da realidade aos conceitos" (ibidem, p.206), pois, como nos diz o próprio filósofo, "a intuição, como todo pensamento, acaba por se alojar em conceitos" (ibidem, p.31). Embora os conceitos sejam indispensáveis à metafísica, ela deve abandonar os conceitos prontos que estão à disposição, os quais "manejamos habitualmente", e criar "conceitos diferentes": a "filosofia consiste o mais frequentemente não em optar entre conceitos, mas em os criar" (Bergson, 1972, p.503). Devemos, assim, "afastar os conceitos já prontos", procurando, a partir da "visão direta do real", criar "conceitos novos, que deveremos formar para nos exprimir" e que serão "talhados na exata medida do objeto" (Bergson, 1993a, p.23). Trata-se, então, "de criar completamente, para um objeto novo, um novo conceito, talvez um novo método de pensar" (Bergson, 1979a, p.48). Esse novo conceito que devemos "talhar" para cada novo objeto deve ser apropriado somente para ele, de tal modo "que se pode dificilmente dizer que seja ainda um conceito, pois somente se aplica a uma única coisa" (Bergson, 1993a, p.197). Bergson caracteriza esses conceitos intuitivos como representações "flexíveis, móveis, quase fluidas, sempre prontas a se moldarem sobre as formas fugidias da intuição" (ibidem, p.188), ou, ainda nesse mesmo sentido, diz que se trata de "conceitos que se modelam e se remodelam sem cessar sobre os fatos, conceitos fluidos como a própria realidade" (Bergson, 1972, p.501).

O que parece fluido, de fato, são os significados desses conceitos que não podem ser expressos pelos conceitos tradicionalmente utilizados

pela inteligência. Daí por que Bergson nos remete a um outro modo mais fecundo de expressão do pensamento, do dado intuitivo: a imagem. Embora as imagens não sejam a intuição, elas derivam imediatamente dela, aproximam-se da intuição mais que os conceitos, podendo ajuntar-se a eles para fornecer a intuição. Em *A intuição filosófica,* o filósofo define a imagem como "quase matéria, pois se deixa ainda ver, e quase espírito, pois não se deixa tocar" (Bergson, 1993a, p.130). Essas imagens, que derivam da intuição, são indispensáveis para apreendê-la. Elas são necessárias para "obter o signo decisivo, a indicação da atitude a tomar e do ponto para onde olhar" (ibidem). Nesse sentido, Bergson considera que as imagens são superiores aos conceitos, enquanto modo de apreensão e expressão do dado intuitivo.

> Mas o que chegaremos a apreender e fixar é uma certa imagem intermediária entre a simplicidade da intuição concreta e a complexidade das abstrações que a traduzem, imagem fugidia e evanescente, que ronda, talvez desapercebida, o espírito do filósofo, que o segue como sua sombra por entre os meandros de seu pensamento, e que, se não é a própria intuição, dela se aproxima muito mais do que a expressão conceitual necessariamente simbólica, à qual a intuição tem de recorrer para fornecer "explicações". Observemos bem esta sombra: melhor, para nos inserirmos nela, veremos de novo, na medida do possível, aquilo que o adivinharemos, a atitude do corpo que a projeta. E se nos esforçarmos para imitar esta atitude, ou melhor, para nela nos inserir, nós veremos, na medida do possível, aquilo que o filósofo viu. (ibidem, p.119)

Bergson, todavia, postula também que mesmo essas imagens "que se podem apresentar ao espírito do filósofo quando ele quer expor seu pensamento a outro" (ibidem, p.186) não representam, não reproduzem o absoluto; elas são incapazes de transmiti-lo àqueles que não são capazes de se dar a intuição a si mesmos. Aquele que teve a intuição pode, por meio das imagens, "provocar um certo trabalho que tende a entravar, na maior parte dos homens, os hábitos de espírito úteis à vida" (ibidem, p.185), colocar a consciência na "atitude que deve tomar para fazer o esforço requerido e chegar, ela própria, à intuição" (ibidem, p.186). Mas embora nenhuma imagem substitua a intuição,

muitas delas "diversificadas, emprestadas à ordem de coisas muito diferentes, poderão, pela convergência de sua ação, dirigir a consciência para o ponto preciso em que há uma intuição a ser apreendida" (ibidem, p.185). Elas podem realizar em conjunto aquilo que não podem individualmente, ou seja, sugerir indiretamente a intuição.

> Escolhendo imagens tão disparatadas quanto possível, impediremos que uma qualquer dentre elas venha usurpar o lugar da intuição que ela está encarregada de evocar, pois, neste caso, ela seria imediatamente expulsa por suas rivais. Fazendo com que todas exijam de nosso espírito, apesar de suas diferenças de aspecto, a mesma espécie de atenção e, de alguma forma, o mesmo grau de tensão, acostumamos pouco a pouco a consciência a uma disposição bem particular e bem determinada, precisamente aquela que deverá adotar para aparecer a si mesma sem véu. (ibidem, p.185)

Não podemos, todavia, perder de vista que, se, por um lado, a utilização de imagens pode ser considerada como um dos procedimentos do método intuitivo, o qual contribui para sugerir a intuição àquele que não a tem, por outro, quem as propõe só as pode ter escolhido a partir de uma intuição existente que norteia essa escolha; afinal, não são quaisquer imagens que servem a esse objetivo. O que indica novamente que a intuição é, sob esse aspecto, irredutível ao método intuitivo.

Gostaríamos, ao fim desta seção, e ainda com o objetivo de estabelecer a distinção entre intuição e método intuitivo em Bergson, de voltar a uma questão que colocamos logo no início: o uso do termo intuição para um método que consiste em procedimentos intelectuais. Na segunda parte da introdução a "O pensamento e o movente", Bergson refere-se à escolha da palavra "intuição", para definir seu método filosófico. Diz ter hesitado durante muito tempo diante desse termo, embora o considere o "mais apropriado" para designar o "modo de conhecimento" por ele proposto. Sua hesitação, diz ainda o filósofo, deve-se à confusão que o termo "intuição" propicia. Bergson não quer ser confundido com outros filósofos – Shelling, Schopenhauer, por exemplo – que opuseram "mais ou menos" a "intuição à inteligência", que ao "sentirem a insuficiência do pensamento conceitual para atingir

o fundo do espírito [...] falaram de uma faculdade supraintelectual de intuição". Para Bergson, essa intuição "está ligada à inteligência", apenas com diferença de substituir seus conceitos "por um conceito único que os resume a todos e que é, consequentemente, sempre o mesmo, seja qual for o nome que lhe dermos". Tratar-se-ia de formas de panteísmo que ao darem, "antecipadamente, num princípio que é o conceito dos conceitos, todo o real e todo o possível", é capaz de "explicar dedutivamente todas as coisas" (ibidem, p.25).

Contra essa intuição, que se confunde com a inteligência, Bergson propõe um método que consiste em recuperar a "realidade em sua essência", enfim, uma "metafísica verdadeiramente intuitiva que seguisse todas as ondulações do real", que não abarca "de uma só vez a totalidade das coisas", mas que dá de cada uma delas "uma explicação que se adaptaria exatamente, exclusivamente a ela" (ibidem, p.25). Sob esse aspecto, compreende-se a afirmação bergsoniana segundo a qual se pode ir da intuição à inteligência e que "da inteligência não se passará jamais à intuição" (Bergson, 1979a, p.268). Afinal de contas, como tivemos a oportunidade de mostrar, com os conceitos prontos da inteligência, não poderíamos representar o que é apreendido pela intuição. É então a partir da intuição que os significados dos conceitos deverão ser gradativamente constituídos.

Isso, porém, não significa uma contradição com a afirmação anterior segundo a qual o método intuitivo bergsoniano consiste em procedimentos racionais, ou seja, que podemos passar da inteligência à intuição? Não, se considerarmos que um dos aspectos do método intuitivo se caracteriza pela utilização da inteligência contra ela própria, denunciando as conclusões que, embora metafísicas, se pretendem científicas, criando, assim, o campo propício para o surgimento da intuição propriamente dita, cuja representação envolverá novamente um grande esforço por parte da inteligência. É nesse sentido que devemos compreender as seguintes considerações de Bergson (1972, p.938):

> Intuição e intelecto não se opõem um ao outro, salvo aí onde a intuição recusa tornar-se mais precisa pela entrada em contato com os fatos cientificamente estudados, e aí onde o intelecto, em lugar de se limitar à ciência

> propriamente dita (isto é, ao que pode ser inferido a partir dos fatos ou provado pelo raciocínio), combina com isto uma metafísica inconsciente e inconsistente que se reclama em vão de pretensões científicas.

Esperamos ter mostrado que em Bergson a intuição e o método intuitivo não se confundem, ainda que estejam intimamente relacionados. O método intuitivo bergsoniano, constituído por um conjunto de procedimentos intelectuais, estaria a serviço de propiciar a intuição, ou seja, uma forma de conhecimento irredutível ao próprio método. O resultado desse empreendimento bergsoniano, o qual envolve a intuição em seu duplo aspecto espontâneo e metódico, é, como temos procurado mostrar ao longo deste trabalho, o estabelecimento de uma distinção, irredutibilidade e separabilidade entre consciência e matéria, cujos fundamentos temos também procurado problematizar. Talvez não seja exagero afirmar em relação a esse aspecto que a obra de Bergson poderia ser caracterizada como um grande empreendimento intelectual guiado por um espiritualismo cujas crenças metafísicas, em si mesmas de difícil fundamentação, são apresentadas por Bergson como intuições seguras. E nesse sentido, podemos dizer que as críticas de Bergson às concepções dominantes são muito mais bem elaboradas e consistentes, ainda que parciais, do que a fundamentação de suas teses dualistas. Essa interpretação nos parece corroborada quando se considera a maneira pela qual Bergson se refere à relação entre a intuição filosófica e a intuição mística, assim como, aos seus respectivos resultados, tema do qual nos ocuparemos a seguir, ao encerrar este capítulo.

Considerações finais

Ao tratar da relação entre os resultados da obra *As duas fontes da moral e da religião* e as ideias defendidas nos livros que a antecedem, Bergson (1978, p.211) diz que as conclusões de *As duas fontes* as "completam naturalmente, embora não necessariamente" e, referindo-se especialmente à relação com *A evolução criadora*, Bergson diz que

as conclusões de *As duas fontes* a "ultrapassam". Ao dizer que as "completam naturalmente", Bergson parece querer dizer que *As duas fontes* trazem um conhecimento novo, o qual não apenas não contradiz, mas estaria em consonância com as ideias antes defendidas. Com a ressalva "embora não necessariamente", Bergson parece querer dizer que não os resultados desse último livro como uma decorrência inevitável dedutível dos livros anteriores, o que dá aos argumentos de *As duas fontes* uma relevância própria. E ao dizer que a "ultrapassam", Bergson parece querer dizer que *As duas fontes da moral e da religião* traz não apenas novos conhecimentos, mas talvez conhecimentos mais profundos, metafisicamente falando, os quais permitiriam uma compreensão mais abrangente do que foi estabelecido anteriormente. Essa interpretação nos parece pertinente ao considerar que ao tratar da relação entre as suas obras Bergson não está falando apenas dos resultados metafísicos a que chega mas também do método para obtê-los, ou seja, da relação entre a intuição mística e a intuição filosófica. Consideremos esse aspecto mais detalhadamente.

Referindo-se em *As duas fontes da moral e da religião* às conclusões de suas obras anteriores, Bergson diz que elas foram obtidas pela intuição e pela experiência, ou seja, o dado intuitivo teria sido confirmado pela interpretação precisa dos fatos científicos, não havendo assim conflito entre a intuição filosófica e a ciência. A ampliação desse conhecimento, porém, só seria oferecida pela intuição mística: "se a intuição junto à ciência é susceptível de ser estendida, isso só se pode dar pela intuição mística" (ibidem, p.272). E que conhecimento a intuição mística ofereceria que complementa e ultrapassa o conhecimento oferecido pela intuição filosófica? Entendemos que é o que aparece de novo em *As duas fontes da moral e da religião,* ou seja, o que diz respeito à natureza criadora de Deus, definida como amor, e ao papel por ele desempenhado no universo. Antes de *As duas fontes da moral e da religião* a intuição filosófica tinha estabelecido o dualismo consciência e matéria em termos da distinção, da irredutibilidade e da separabilidade entre consciência e matéria, além de a consciência, enquanto coextensiva do *élan* vital, ser considerada como indissociável da vida e causa de sua evolução. Em *As duas fontes da moral e da religião* essas teses não

apenas são confirmadas, como elas ganham um sentido transcendente a partir da existência de Deus e de sua natureza criadora.

Não deixa de ser sugestivo o fato de, ao resumir a sua concepção sobre a criação, Bergson o fazer em termos muito característicos de uma filosofia espiritualista segundo a qual Deus aparece como a energia ou força espiritual criadora da matéria, como o *élan* vital responsável pela vida e por sua evolução.

> Uma energia criadora que fosse amor, e que quisesse extrair de si mesma seres dignos de serem amados, poderia semear assim mundos cuja materialidade, na medida em que contrasta com a espiritualidade divina, exprimiria tão somente a distinção entre o que é criado e o que cria, entre as notas justapostas da sinfonia e a emoção indivisível que as deixou cair fora dela. Em cada um desses mundos, impulso criador e matéria bruta seriam os dois aspectos complementares da criação: a vida, mantendo da matéria que ela atravessa sua subdivisão em seres distintos, e as forças que carrega ficando confundidas juntas na medida em que o permite a espacialidade da matéria que as manifesta. Essa interpenetração não foi possível em nosso planeta; tudo leva a crer que a matéria que se verificou aqui complementar da vida pouco se prestou para lhe favorecer o impulso. A impulsão original ensejou, pois, progressos evolutivos divergentes, em vez de manter-se indivisa até o fim. Mesmo na linha em que passou o essencial dessa impulsão acabou por esgotar seu efeito, ou antes, o movimento converteu-se, de retilíneo que era, em movimento circular. A humanidade, que está no extremo dessa linha, gira nesse círculo. Tal fora a nossa conclusão. (ibidem, p.272)

E como já vimos anteriormente, essa metafísica espiritualista estaria fundada na intuição mística, a qual, problematicamente, parece revelar que os próprios místicos são seres especiais, cujo conhecimento não deveria ser desconsiderado pelos filósofos.

> Para a desenvolver de outro modo que não fosse por suposições arbitrárias, só teríamos de seguir a indicação do místico. A corrente vital que atravessa a matéria, e que é sem dúvida a sua razão de ser, nós a tomamos simplesmente por dada. Da humanidade, que está na extremidade da

> direção principal, não indagamos se tinha outra razão de ser que não ela mesma. Essa dupla questão, a intuição mística a formula ao mesmo tempo que responde. Foram chamados à existência seres que estavam destinados a amar e ser amados. A energia criadora deve definir-se pelo amor. Distintos de Deus, que é essa própria energia, eles só podiam surgir num universo, e eis por que o universo surgiu. Na parte do universo que é nosso planeta, talvez em todo o nosso sistema planetário, seres como esses, para se produzirem, tiveram de constituir uma espécie, e essa espécie exigia uma multidão de outras espécies, que lhe foram a preparação, o sustentáculo, ou o resíduo: de resto, talvez só existam indivíduos radicalmente distintos, a supor sejam ainda múltiplos, ainda mortais; talvez tenham também sido realizados de uma só vez, e plenamente. Seja como for, na Terra a espécie que é a razão de ser de todas as demais só parcialmente é ela mesma. Ela nem mesmo pensaria em tornar-se completa se certos representantes seus não tivessem conseguido, por um esforço individual que se acrescentou ao trabalho geral da vida, quebrar a resistência que o instrumento opunha, triunfar da materialidade, enfim, se não tivessem conseguido encontrar Deus. Esses homens são os místicos. Eles desvendaram outra via que outros homens poderão palmilhar. Por isso mesmo, indicaram ao filósofo o lugar de onde vinha e o lugar para onde ia a vida (ibidem, p.272).

Embora tenhamos anteriormente apontado algumas semelhanças entre Bergson e Descartes, nos parece oportuno nesse momento chamar a atenção para uma diferença importante entre os filósofos.[5] Considerando-se a história da filosofia, vemos esse privilégio concedido à experiência mística, ou a alguns místicos, em relação à metafísica, como um retrocesso de Bergson em relação a Descartes. Lembremos que Descartes estabelece a existência da alma, de Deus e da liberdade, por meio da demonstração racional. Independentemente do valor demonstrativo de seus argumentos, a sua contribuição filosófica mais importante talvez seja a afirmação da capacidade humana universal de chegar ao conhecimento da verdade pelo uso exclusivo de sua razão natural, ou seja, sem a tutela de seres especiais ou seus intérpretes ou

5 Já apontamos anteriormente uma outra diferença importante entre os filósofos, ou seja, a presença, segundo Bergson, e a ausência, segundo Descartes, de consciência nos animais.

autoridades religiosas os quais, com ironia, Descartes (1996b, p.243) desqualifica na dedicatória das *Meditações metafísicas,* cujo principal trecho transcrevemos a seguir:

> E, embora seja absolutamente verdadeiro que é preciso acreditar que há um Deus, porque isso é assim ensinado nas Santas Escrituras, e, de outro lado, que é preciso acreditar nas Santas Escrituras, porque elas vêm de Deus; e isto porque, sendo a fé um dom de Deus, aquele mesmo que dá a graça para fazer crer nas outras coisas pode também dá-la para fazer-nos crer que Ele existe: não poderíamos, todavia, propor isto aos infiéis, que poderiam imaginar que cometeríamos nisto o erro que os lógicos chamam de círculo.

Parece que Bergson, em sua última obra filosófica mais importante, acaba por subordinar, ainda que essa não seja a sua intenção, o conhecimento metafísico e a própria intuição filosófica, tão valorizada nas obras anteriores, à intuição mística, ou seja, à autoridade intelectual de alguns seres especiais, ou seja, alguns místicos ou seus intérpretes, no caso, ele mesmo.

5
Consciência, matéria e liberdade

Considerações iniciais

Dedicaremos este último capítulo ao tema da liberdade, tendo em vista a sua íntima relação com o dualismo de Bergson. Como veremos, liberdade e dualismo se complementam na crítica ao determinismo materialista e reducionista dominante na ciência, mais do que isso, o dualismo, ou a irredutibilidade da consciência à matéria, é o fundamento último da liberdade tão amplamente defendida por Bergson ao longo de suas obras, as quais podem ser lidas como campos distintos de crítica possível ao determinismo. Bergson (1972, p.763) considera que uma denúncia da "ilusão determinista" é a condição para se "chegar à consciência clara da liberdade": "Como dar conta dessa ilusão se não se a isolou de início? E como a isolar, senão aprofundando as diversas formas de determinismo, tais como a história da filosofia nos apresenta?". Propomo-nos, então, a apresentar a crítica bergsoniana ao determinismo, e a sua outra face, a defesa da indeterminação e da liberdade, convictos de que estamos diante de uma problemática cuja importância na obra de Bergson é muito maior do que aquela que se lhe tem costumeiramente atribuído. Consideramos a questão da liberdade, não apenas como um aspecto do pensamento bergsoniano, que poderia ser segregado sem afetar

os demais, mas como um ponto a partir do qual se pode oferecer uma visão do conjunto e, nesse sentido, como um fio condutor que permite acompanhar o desenvolvimento de seu pensamento em sua íntima relação com o dualismo consciência e matéria.

No *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, Bergson critica o determinismo com base em uma reflexão "epistemológica", procurando mostrar que o problema da liberdade é, de fato, um pseudoproblema, fruto do modo natural de operação da inteligência, e que as dificuldades inerentes às concepções tradicionais tanto do determinismo quanto do livre-arbítrio podem ser superadas pela apreensão imediata da interioridade psicológica a qual se revela como essencialmente distinta da matéria, como espírito. Decorre daí a tese de que a liberdade é uma dimensão essencial do espírito, inerente à sua natureza profunda, ainda que as ações não sejam frequentemente livres, o que é explicado por sua subordinação às necessidades práticas.

Nas obras seguintes, essa liberdade essencial do espírito é confrontada com as várias formas de determinação: as biológicas, as materiais e as sociais. Em *Matéria e memória*, Bergson se propõe a tarefa de sustentar a tese da liberdade do espírito ante as determinações do corpo, o que faz que a questão da liberdade seja tratada de maneira correlata ao problema da relação entre espírito e corpo. Bergson critica a tese segundo a qual os processos psíquicos conscientes, tais como percepção e memória, podem ser explicados apenas a partir do cérebro defendendo, contra o materialismo reducionista, a irredutibilidade do espírito ao corpo, ou seja, da liberdade à necessidade.

Em *A evolução criadora*, a liberdade é pensada a partir de uma concepção evolucionista da vida. Bergson critica as teorias evolucionistas tradicionais, as mecanicistas e as finalistas, as quais estariam comprometidas com alguma forma de determinismo. Contra essas formas de determinismo o filósofo propõe uma concepção de evolução como criação explicada a partir da ação de um *élan* vital sobre a matéria, ou seja, de um força ou energia espiritual que explicaria não apenas a natureza e indeterminação das várias formas de vida, mas também o surgimento da consciência em seus vários níveis de complexidade e liberdade.

Por fim, em *As duas fontes da moral e da religião*, a problemática da liberdade é analisada, no âmbito da vida social, mais precisamente, a relação do homem com as exigências inerentes à sociedade na qual ele se insere. Trata-se nesse caso de criticar as concepções deterministas da vida social apontando os seus limites e mostrando os casos especiais em que a liberdade se realiza amplamente, ou seja, em sintonia com a energia ou força criadora divina, imanente e transcendente.

Antes de abordar o tema da liberdade e sua íntima relação com o dualismo como contraponto ao materialismo determinista nas quatro principais obras de Bergson, procuraremos mostrar que e como essas ideias já aparecem interligadas no pensamento do filósofo antes mesmo desse empreendimento filosófico o qual propomos que seja interpretado, em continuidade com as preocupações iniciais de Bergson, como um grande esforço intelectual em defesa da liberdade e a favor da ação moral.

Bergson leitor de Lucrécio: a crítica ao materialismo determinista

I

Em 1883, cinco anos antes do aparecimento do *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, foi publicado o texto de Bergson, "Extraits de Lucrèce", acrescido de comentários, notas e estudos. O que chama a atenção na interpretação que Bergson propõe da obra de Lucrécio é o fato de aí já estar prefigurada a íntima relação entre as duas concepções que serão duramente criticadas por Bergson ao longo de sua obra: o determinismo e o materialismo reducionista. Mais ainda, uma justificativa de fundo para essas críticas, ou seja, as implicações existenciais negativas do materialismo determinista.

Inicialmente, Bergson busca identificar o "grande princípio filosófico" que norteia a obra *La nature* de Lucrécio,[1] ou seja, buscar o

1 Restringimo-nos em nossa exposição apenas à primeira parte do texto de Bergson (1972, p.266) sobre Lucrécio, a qual "compreende um estudo sobre a

que está por trás da descrição da condição humana apresentada por Lucrécio. E o que Bergson aí identifica é a presença de uma "melancolia profunda". A vida humana em geral, na cidade ou no campo, na infância ou na velhice, é descrita como monótona, rotineira, insatisfeita, amarga, triste, irrelevante e insignificante. Esse sentimento seria tão dominante, tão amplamente sugerido e justificado, que mesmo as exceções e, de certa forma, a própria maneira apontada pelo poeta para lidar com essa condição, ou seja, o conformismo diante do que a ciência nos apresenta, isto é, uma concepção materialista determinista segundo a qual não existem deuses e a morte é um fim inevitável, não conseguiriam disfarçá-lo.

> O poema da Natureza é triste e desanimador. Para que viver? A vida é monótona; é um movimento sobre o mesmo lugar, um desejo sempre insatisfeito. Os prazeres são enganosos, nenhuma alegria é pura, e da fonte mesma das volúpias se eleva uma espécie de amargura que nos sufoca no meio de perfumes e de flores. Veja também como a criança chora em seu nascimento; ela enche o ar com os seus gritos lúgubres, e é justo: lhe restam tantos males a atravessar na vida! Mais tarde, homem feito, ele trabalhará, se afligirá, se elevará pelos esforços sobre-humanos à fortuna e às honras; trabalho perdido! Ele viveria mais feliz e mais tranquilo nos campos, sua alma estaria menos inquieta, e ele estaria mais perto da natureza. A felicidade está refugiada no campo? Aí é pelo menos feliz aquele que sem medo e sem preocupação cultiva pacificamente sua terra? O poeta, após nos ter feito esperar um instante, nos arrebata esta última ilusão. Pobre de mim! se a fortuna é pérfida, a terra é avarenta. O lavrador usa o ferro, como as suas forças, e a gleba não lhe dá nem mesmo o necessário. O vinhateiro plantou a sua vinha, mas o sol a seca. Os dois suspiram e balançam a cabeça tristemente. E eles não veem que a terra está cansada de produzir, que tudo neste mundo envelhece, se fatiga, se decomporá um dia. É assim que nós passamos a melhor parte de nossas vidas a perseguir honras inúteis, ou a cultivar uma terra que resiste a nosso labor e se cansa de produzir. Depois a velhice chega, e com ela, o medo

---

poesia, a filosofia e a física" e onde o filósofo procura destacar "a originalidade das ideias do poeta, muito frequentemente confundidas com as de Epicuro ou as de Demócrito".

> pueril da morte. O velho a representa e se aflige. Quanto mais esperança, tanto mais alegria! Sua família não acorrerá mais ao seu encontro, sua mulher e seus filhos não virão mais disputar seus beijos! E ele não vê que a morte é o fim de tudo, que se ela nos priva das doçuras da vida, ela nos livra também da necessidade que nela podemos ter, e das penas que as acompanham sempre. Assim tudo é miséria neste mundo, e nossa maior consolação é pensar que tudo terminará para nós com a vida. É a convicção do sábio, é a conclusão de toda filosofia. O papel da ciência é nos mostrar em efeito, que nós mal contamos no universo, onde os deuses não se ocupam absolutamente de nós, onde nós somos o que uma combinação fortuita de elementos nos tem feito, onde nós nos decomporemos como se decompõem os outros corpos. E o sábio, que conhece esta grande verdade e que nela penetra, espera tranquilamente uma morte na qual ele sabe bem que ele se aniquilará inteiramente: ele possui assim a ciência suprema, ao mesmo tempo que ele experimenta as mais doces alegrias que o homem pode atingir. (Bergson, 1972, p.269)

Bergson vê no determinismo materialista de Lucrécio a causa primeira de sua melancolia, colocando em segundo plano fatores como o "espetáculo" das guerras civis e das lutas sangrentas presenciadas por Lucrécio, os quais, segundo o próprio poeta, trariam como sua pior consequência o afastamento da inteligência de suas nobres preocupações, a filosofia e a ciência. Embora Lucrécio seja um homem que sofre profundamente os males de sua pátria, e que chora sobre a ruína pública, a verdadeira razão de sua melancolia, a ideia mestra do poema *La nature*, seria o determinismo que, como veremos, está intimamente ligado ao materialismo, que o poeta desvenda na natureza que tanto ama. Lucrécio estaria muito menos interessado em explicar o modo como a natureza funciona do que em mostrar que cada uma das ações humanas é determinada e fatal. Sua obra poderia ser assim considerada como o desenvolvimento de uma visão determinista a qual poderia ser identificada especialmente nos seguintes trechos:

> sob esta natureza pitoresca e graciosa, por detrás desses fenômenos infinitamente diversos e sempre mutáveis, leis fixas e imutáveis trabalham uniformemente, invariavelmente, e produzem, cada uma por sua parte,

> efeitos determinados. Não há acaso, nenhum lugar para o capricho; por toda parte forças que se reúnem ou se compensam, causas e efeitos que se encadeiam mecanicamente. Um número indefinido de elementos, sempre os mesmos, existe de toda a eternidade; as leis da natureza, leis fatais, fazem com que os elementos se combinem e se separem; e estas combinações, estas separações são rigorosamente e de uma vez por todas determinadas. Nós percebemos os fenômenos de fora, no que eles têm de pitoresco; nós cremos que eles se sucedem e se substituem à medida de sua fantasia; mas a reflexão, a ciência nos mostram que cada um deles podia ser matematicamente previsto, porque ele é a consequência fatal do que havia antes dele [...] A natureza está empenhada, de uma vez por todas, a aplicar invariavelmente as mesmas leis; ela está nela empenhada por uma espécie de contrato, *foedus*, e este contrato é eterno [...] Resulta daí que cada causa produz apenas um efeito determinado [...] que os mesmos seres nascem e se desenvolvem sempre nas mesmas condições [...] que as mesmas raças, as mesmas espécies se conservam [...] É porque a natureza tem assim contraído compromissos que cada um dos fenômenos pode ser previsto matematicamente, que cada um deles é *determinado*... (ibidem, p.272)

Enfim, seria essa concepção determinista, intimamente ligada a uma filosofia materialista, a responsável pela piedade de Lucrécio em relação à impotência, insignificância e ignorância humana diante das leis naturais.

> Que pode ela no meio dessas forças cegas que trabalham e trabalharão em torno dela, a despeito dela, sempre as mesmas durante a eternidade dos tempos? Conta ela para alguma coisa neste universo sem limites, onde ela nasceu por acidente, pobre combinação de átomos que a fatalidade das leis naturais reuniu por um tempo, e que as mesmas forças dispersarão um dia? Nós cremos que a matéria é feita para nós, como se nós não estivéssemos submetidos às mesmas leis que ela. Nós cremos que os deuses amigos ou ciumentos nos protegem ou nos perseguem, como se forças estranhas, caprichosas pudessem intervir na natureza, como se as leis implacáveis da matéria não nos conduzissem na mesma corrente que conduz as coisas [...] Aquele que geme sobre sua sorte não conhece absolutamente a verdadeira natureza das coisas; ele imagina que lutou, e chora, como um vencido

> sobre a sua derrota. Se ele refletisse, se ele soubesse, se ele se elevasse até as "regiões serenas" da filosofia, ele compreenderia que todo lamento é inútil e mesmo sem propósito, porque a natureza segue invariavelmente seu curso sem se preocupar conosco. (ibidem, p.274)

A íntima relação entre o determinismo e o materialismo na interpretação bergsoniana de Lucrécio aparecem mais claramente no texto de Bergson quando, com o objetivo principal de justificar e exaltar a grandeza, a "originalidade do poeta", o filósofo o compara com os pensadores gregos que o teriam influenciado: Demócrito e Epicuro. Bergson começa pelo materialismo atomista de Demócrito o qual, segundo as suas próprias palavras, foi "um dos mais profundos sistemas de filosofia que a antiguidade produziu" (ibidem, p.276).

Segundo Bergson, Demócrito considera que a imensa variedade de fenômenos do universo é o resultado da combinação infinita de um número também infinito de elementos muito simples, mais ou menos idênticos, os átomos. Os átomos seriam corpos tênues, muito pequenos, indivisíveis, eternos, indestrutíveis, incolores, insípidos, sem peso, sem resistência e imutáveis. Sua única qualidade diferenciadora seria a forma e é a sua união em número suficiente que permite a formação de corpos que podem ser vistos e tocados. É pelo movimento desses átomos no vazio infinito, seu choque e aglomeração, que teriam se formado sucessivamente a Terra, a Lua, o Sol, os astros e os seres vivos. Os átomos seriam também os elementos constituintes do pensamento e da própria alma.

> A alma, com efeito, que parece animar os corpos organizados, é, ela também, um composto de átomos, mas de átomos muito móveis, redondos e polidos. Os pensamentos que se sucedem em nossa alma são apenas movimentos de átomos que a compõem. Se ela percebe os objetos materiais, os compostos de átomos que a cercam, é porque esses objetos emitem, a todo momento e por todos os lados, imagens extremamente pequenas que vêm tocar os órgãos dos sentidos. (ibidem, p.278)

Essa concepção materialista atomista de Demócrito teria exercido grande influência sobre o pensamento de Epicuro que introduziu

acréscimos importantes em relação ao comportamento dos átomos, alguns dos quais apresentamos aqui. O peso seria a qualidade dos átomos responsável pelo seu movimento eterno, paralelo, vertical e com velocidades iguais. O desvio casual do percurso dos átomos teria provocado o choque entre muitos deles originando assim um movimento rotatório ou turbilhonar responsável pela formação dos mundos, ou seja, a ordem e a variedade que observamos na natureza inanimada e viva seriam o resultado da eterna combinação fortuita de átomos e não da ação de uma causa inteligente.

> As combinações maravilhosas que admiramos hoje e que chamamos seres vivos deviam, pois, fatalmente produzir-se desde que se espere um tempo tão longo: elas se produziram; e como as outras desapareceram, incapazes que eram de viver e de se conservar, nós não percebemos senão as melhores, as combinações perfeitas, e nós admiramos a ordem, a pretensa inteligência da natureza. Somente o acaso as tem engendrado, como tem engendrado milhares de outras. (ibidem, p.282)

Esse mesmo processo casual responsável pelo surgimento do mundo, da vida e do homem, produziria, inevitavelmente, a destruição de todos eles, e também a formação de novos mundos, e assim eternamente: "o movimento perpétuo dos átomos fará que em um dia ou outro tudo se dissolverá, tudo se decomporá; os átomos, tornados poeira, se reaproximarão ainda; combinações novas darão mundos novos; e assim sucessivamente, durante toda a eternidade do tempo" (ibidem, p.282). Sendo a alma humana composta por átomos, ela também desapareceria, seus átomos desagregariam com a decomposição do corpo.

Para Epicuro, porém, isso não é um mal, visto que não teríamos mais motivos para temer nem o inferno, nem os deuses, os quais, mesmo que se admita a sua existência, "são incapazes de intervir no universo, visto que tudo se explica sem eles" (ibidem, p.283). Epicuro privilegiava o viver feliz, acreditando que o objeto exclusivo da filosofia é tornar mais curto o caminho para a felicidade, entendida como paz interior e serenidade de espírito: "Saber gozar o presente, se colocar ao abrigo da inquietude e do medo, eis a verdadeira sabedoria e o

fim último de toda filosofia" (ibidem, p.279). Mas essa felicidade é perturbada, quando se teme a interferência dos deuses bons ou maus em nossa vida, quando se acredita que eles estão por toda parte, vigiando-nos, e, enfim, pelo medo da morte, mais precisamente dos suplícios do inferno. Essa "dupla superstição" seria a "fonte de inesgotáveis inquietudes e crimes, envenenando a vida, corrompendo a felicidade e a moralidade" (ibidem, p.279). Desse modo, só haveria felicidade se os deuses não existissem e a morte fosse o fim de tudo.

Voltemos agora à relação entre o pensamento de Lucrécio e de Epicuro. Embora reconhecendo as semelhanças entre os dois sistemas filosóficos, Bergson defende que o pensamento de Lucrécio é superior ao de Epicuro. Enquanto Epicuro estaria interessado em usar sua teoria exclusivamente para "banir os deuses da natureza", tratando a ciência apenas como "uma arma contra a superstição" (ibidem, p.284), destacam-se em Lucrécio o amor pela natureza e o prazer em conhecê-la. Epicuro, ao ver em Demócrito somente um meio que lhe permite alcançar o seu objetivo, não percebe aquilo que para Lucrécio é o essencial, o determinismo inerente aos processos naturais: "Lucrécio percebe, sob os fenômenos infinitamente variados de uma natureza aparentemente caprichosa, átomos que se movem em direções bem determinadas, leis imutáveis que trabalham uniformemente" (ibidem, p.285). Para Bergson, a superioridade da obra de Lucrécio consiste no fato de ela não ser fria e banal, o que indicaria que seu autor era "observador apaixonado da natureza". Isso o leva a perceber tanto aquilo que seduz o artista – "o lado pitoresco, as nuanças móveis e mutáveis" – quanto o que interessa ao geômetra.

> É esta aptidão de Lucrécio em captar de um só golpe o duplo aspecto das coisas que faz a incomparável originalidade de sua poesia, de sua filosofia, em uma palavra, de seu gênio. Se ele tivesse se limitado a pintar a natureza por fora, a sua descrição teria sido fria e banal. Se ele tivesse somente desenvolvido em versos latinos a teoria dos átomos, ele poderia ter sido o mais seco dos geômetras. Mas a sua descrição não é fria, porque ele não descreve, nós o sentimos bem, pelo simples prazer de descrever: como a teoria dos átomos o preocupa sem cessar, ele descreve para provar,

> e sobre cada uma de suas descrições passou como um sopro oratório que o anima e nos arrasta. E a sua geometria não é absolutamente seca, porque ela é viva como a natureza, porque o poeta não se representa os compostos de átomos em sua nudez fria, assim como o fazia Demócrito, mas os reveste em seguida, e malgrado ele, das cores que a sua imaginação reconhece ou empresta à realidade. (ibidem, p.285)

A paixão de Lucrécio pela natureza se estenderia à natureza humana a respeito da qual tem uma concepção bem original. O atomismo em Epicuro leva ao afastamento da superstição, dos temores pueris, da vida política e familiar, das preocupações e paixões, excluindo, assim, "a melancolia, a tristeza, tudo o que perturba a alma", produzindo um "estado de equilíbrio" do qual "nasce uma felicidade durável [...] uma alegria tranquila e pouco intensa, mas contínua", uma "quietude" e uma "inalterável serenidade" (ibidem, p.287); daí a receita para a felicidade. Em Lucrécio, a concepção materialista determinista teria outras implicações nas quais se revela um pessimismo indisfarçável – melancolia e tristeza – em relação à condição humana, à sua impotência diante do inevitável. Lucrécio, diferentemente de Epicuro, apiedar-se-ia da condição humana.

> Como a fatalidade das leis naturais é o que o tem sobretudo tocado na doutrina dos átomos, o poeta foi tomado, malgrado a serenidade que ele ostenta, de uma piedade dolorosa por esta humanidade que se agita sem resultado, que luta sem proveito, e que as leis inflexíveis da natureza conduzirão, malgrado ela, no imenso turbilhonamento das coisas. Por que trabalhar? fatigar-se? por que lutar, por que se lamentar? Nós sofremos a lei comum, e a natureza se preocupa pouco conosco. Que um vento carregado de germes envenenados sopre sobre a terra, uma epidemia nascerá. E é sobre a espantosa descrição da peste de Atenas que o poema termina. Lucrécio quis mostrar a impotência dos homens e dos deuses em presença das leis da natureza; ele quis que o quadro fosse assustador, que a tristeza invadisse a nossa alma, e que esta fosse a nossa última impressão. Ele foi bem-sucedido; e a piedade sincera, profunda, que ele testemunha à humanidade sofredora faz com que nós nos liguemos a ele, que nós o amemos, ao mesmo tempo que ele dá à sua doutrina e a seu poema uma originalidade que tem seu preço. (ibidem, p.287)

Bergson admira muito a solidariedade que Lucrécio demonstra em relação à situação do homem no mundo, mais ainda, o fato de o poeta ter sido capaz de explicitar a relação intrínseca entre o materialismo determinismo e a condição de impotência humana da qual derivaria a sua melancolia. Entendemos que os elogios de Bergson a Lucrécio sugerem sua aprovação em relação às implicações existenciais negativas que o poeta extrai do materialismo determinista o que nos inclina a interpretar a obra de Bergson como uma abrangente réplica às bases teóricas do pensamento de Lucrécio a qual seria uma condição para se contrapor ao pessimismo em relação à condição humana. Diante do determinismo materialista, o otimismo seria impossível, ou pelo menos artificial, fingido, não autêntico. Parece, então, ser bastante sugestivo que encontremos na obra de Bergson uma crítica incansável, especialmente da forma dominante de determinismo, o materialismo. Nesse sentido, o pensamento dualista de Bergson pode ser interpretado, diferentemente de outras formas de dualismo, como uma alternativa à concepção que traz consigo não apenas o pessimismo e a melancolia como uma consequência inevitável, mas, especialmente, contra a apatia inerente a uma visão de mundo segundo a qual tudo está determinado e nenhum esforço vale a pena.

Liberdade e a distinção consciência e matéria

I

Como já dissemos anteriormente, a liberdade é o tema central da primeira grande obra filosófica de Bergson, *o Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. No prefácio, o filósofo sugere que esse problema filosófico, "comum à metafísica e à psicologia", foi escolhido dentre inúmeros outros cuja análise serviria ao mesmo objetivo, qual seja, mostrar que sua origem e suas dificuldades aparentemente insuperáveis podem ser explicadas e resolvidas no âmbito de uma reflexão crítica sobre o conhecimento e a linguagem. Essa reflexão resulta na tese de que o antigo e controverso, e, para alguns, insolúvel,

problema da liberdade não é um problema real: é um "pseudoproblema", um problema "mal formulado", uma "miragem". Sua origem consiste numa confusão, ou seja, numa equivocada concepção associacionista do psíquico implicada, como vimos no primeiro capítulo, nas categorias de intensidade e multiplicidade tal como aplicadas à matéria. Vejamos agora como essa concepção associacionista permeia os debates entre os partidários do determinismo e os defensores do livre-arbítrio tanto na explicação de uma ação em sua relação com o passado quanto em sua relação com o futuro. Começaremos pela explicação de uma ação realizada.

Tanto os deterministas quanto os defensores do livre-arbítrio descrevem a ação como ocorrendo após uma sucessão de fatos de consciência e um momento de escolha. A diferença é que, segundo os partidários do livre-arbítrio, dados os antecedentes, vários atos diferentes, igualmente possíveis, poderiam se realizar, enquanto para os partidários do determinismo, dados os antecedentes, apenas um ato seria possível, ou seja, a decisão teria sido estabelecida nos antecedentes. Nos dois casos a escolha é representada como um ponto de uma estrada que se bifurca em duas direções ou caminhos. A divergência diz respeito à determinação prévia ou não do caminho escolhido, ou seja, se se trata de uma escolha verdadeira ou se a escolha é apenas uma ilusão.

Para Bergson, colocado nesses termos o problema da liberdade é insolúvel, pois, a rigor, o psiquismo não é uma linha ou estrada com pontos de bifurcação a partir dos quais abrem-se novos caminhos. O debate proposto nesses moldes supõe que é adequada a representação do tempo pelo espaço e da sucessão pela simultaneidade. O tempo decorrido seria pensado como uma linha que atravessa o espaço, no qual os momentos sucessivos seriam exteriores uns aos outros.

> Assistiu-se à deliberação do eu em todas as suas fases, e até à realização do ato. Então, recapitulando os termos da série, apercebe-se a sucessão sob a forma de simultaneidade, projeta-se o tempo no espaço, e raciocina-se consciente ou inconscientemente, sobre esta figura geométrica [...] E, contudo, uma vez construída a figura, remonta-se pela imaginação ao

> passado e pretende-se que a nossa atividade psíquica tenha precisamente seguido o caminho traçado pela figura. (Bergson, 1988b, p.136)

Consideremos agora o debate entre os partidários do livre-arbítrio e o do determinismo em relação às ações futuras. O problema é colocado por Bergson nos seguintes termos: uma decisão ou ação futura de uma pessoa poderia ser prevista por alguma "inteligência superior" que conhecesse de maneira completa e perfeita os antecedentes psicológicos daquela ação? Para Bergson, essa seria também uma questão vazia de sentido considerando que ela também resulta de uma concepção equivocada, ou seja, quantitativa e espacial, do psíquico, além de envolver um círculo vicioso. Supõe-se que os estados psicológicos possuem uma intensidade entendida como "propriedade matemática", e olham-se os antecedentes a partir do fato realizado. É a partir dessa visão de conjunto que se mede a importância – atribui-se valor – a cada estado, comparando-o com os anteriores e os posteriores e determinando a parte que lhe cabe no ato final, ou seja, considera-o mais ou menos intenso, mais ou menos importante, conforme o ato final se explique por ele ou sem ele. Nessa operação, o ato final estaria pressuposto, porque se faz figurar, ao lado da indicação dos estados e da apreciação quantitativa de sua importância: "uma vez consumado o ato final, posso atribuir a todos os antecedentes o seu próprio valor e representar, sob a forma de um conflito ou de uma composição de forças, o jogo combinado dos diversos elementos" (ibidem, p.143).

Para Bergson (1993a, p.10), é a espacialização da consciência que faz que as ações humanas inevitavelmente apareçam como previamente determinadas: os deterministas acreditam "que o futuro está dado no presente, que ele é teoricamente visível, que, consequentemente, não trará nada de novo"; os partidários do livre-arbítrio também supõem, mesmo sem se darem conta disso, que "tudo está dado", ao entenderem que se trata de escolher "entre duas ou entre várias opções, como se estas fossem os "possíveis" que se mostrassem antecipadamente, e como se a vontade se limitasse a "realizar" um deles" (ibidem). Nas duas maneiras de se considerar a ação, em relação ao passado ou ao futuro, o debate entre os partidários do livre-arbítrio

e os do determinismo estaria apoiado no equívoco que consiste em se erigir "em realidades absolutas os símbolos mecanicistas dos quais se serve habitualmente nossa inteligência, desviada como ela está para o espaço, e absorvida, sobretudo, na consideração dos sólidos" (Bergson, 1972, p.734). Decorre daí que se for legítimo postular a liberdade, isso deveria ser uma consequência natural de diferente caracterização do "eu psicológico", ou seja, como uma continuidade indivisa de mudança heterogênea.

Considere-se, inicialmente, a liberdade sob o prisma da continuidade. Bergson (1988b, p.125) afirma no *Ensaio* que um ato é livre, quando ele é a manifestação externa de um estado interno, quando reflete o conjunto da pessoa exprimindo o "eu inteiro", ou seja, quando emana de toda a personalidade e a exprime. Isso significa que uma ação livre é aquela que ao refletir a natureza do "eu" está em continuidade com ele, como se toda determinação estranha ao eu envolvesse uma espécie de descontinuidade entre a ação e aquele que a realiza. É nesse sentido que Bergson postula que "o ato será tanto mais livre quanto mais a série dinâmica à qual ele se religa tender mais para se identificar com o eu fundamental" (ibidem). Daí poder afirmar que uma educação, por mais autoritária que seja, "não suprimiria nada de nossa liberdade, se ela nos comunicasse somente ideias e sentimentos capazes de impregnar a alma inteira" (ibidem).

Bergson reafirma e explicita essa concepção no verbete "Liberdade" do *Vocabulário técnico e crítico da filosofia* de Lalande – e também no boletim da Sociedade Francesa de Filosofia[2] – dizendo que a sua definição de liberdade se aproxima daquela segundo a qual "a liberdade consiste em a pessoa ser totalmente ela mesma, em agir em conformidade consigo [...] a independência da pessoa face a tudo aquilo que não é ela" (Bergson, 1972, p.833). Esclarece que a independência à que se refere não tem apenas um caráter moral estendendo-se a outras formas de determinação existentes. E esclarece também que "o ato livre é aquele que depende de si, mas não no mesmo sentido em que o

2 Refere-se a um debate na Société Française de Philosophie ocorrido no dia 7 de julho de 1910.

efeito depende da causa que o determina *necessariamente*", isto é, não se deve pensar em termos de uma divisão do psíquico em estados e nem de uma relação entre eles na qual, de alguma maneira, os estados posteriores já estejam contidos nos anteriores.

Essa última observação nos remete a um outro aspecto, a outra face da definição bergsoniana de liberdade apresentada no *Ensaio* e mantida em textos posteriores: uma ação que não é determinada é nova e imprevisível, ou seja, envolve criação. Segundo Bergson (1972, p.1203), uma "verdadeira criação" é "alguma coisa de estranha ao cálculo e à previsão, alguma coisa de absolutamente novo". Nesse mesmo sentido postula em *O pensamento e o movente* que uma ação livre seria uma ação "inteiramente nova (ao menos interiormente) e que não preexistiria de forma alguma, nem mesmo como puro possível, à sua realização" (Bergson, 1993a, p.10).

Para compreender esse aspecto da liberdade bergsoniana consideremos a outra parte da definição de liberdade apresentada no *Vocabulário técnico e crítico da filosofia* de Lalande. Bergson diz aí que se aproxima de uma outra definição de liberdade. Trata-se da ideia de livre-arbítrio, a qual implica a igual possibilidade dos dois contrários. Para o filósofo, as raras doutrinas filosóficas que aceitava a indeterminação e a "entendiam por indeterminação uma competição entre os possíveis, por liberdade uma escolha entre os possíveis" como se os possíveis preexistissem idealmente ao real, como se o novo fosse apenas um "rearranjo de elementos antigos", o que permitiria seu cálculo e previsão (ibidem, p.115). Bergson (1972, p.1192) se distancia dessa definição na medida em que considera a duração interior como "alguma coisa que cresce, se enriquece e se cria a si mesma indefinidamente". Decorre daí que a própria possibilidade é criada pela liberdade, que "é o real que se faz possível e não o possível que se torna real" (Bergson, 1993a, p.115). Uma sinfonia só pode ser produzida, tornar-se real, se for possível, ou seja, se não houver "obstáculos intransponíveis à sua realização" (ibidem, p.13), mas ela não preexiste como possível, ou seja, "sob forma de ideia" (ibidem, p.13), pois se um músico possui "a ideia precisa e completa da sinfonia que ele fará, sua sinfonia já está pronta" (ibidem). A sinfonia só existe na qualidade de possível, no

momento em que ela for real, tornando-se, aí, o novo, que é criado, e o imprevisível, que é introduzido no mundo.

Segundo Bergson (1979a, p.218), nós temos consciência dessa "capacidade de criação em nós", nós experimentamos em nós próprios a "criação contínua de imprevisível novidade" (Bergson, 1993a, p.100), seja "diante da ação que eu quis e da qual eu sou o único senhor", por exemplo, quando decido me virar para a direita ou para a esquerda, seja quando representamos o detalhe de algo que nos acontecerá: "quanto minha representação é pobre, abstrata, esquemática, em comparação com o evento que se produz!" (ibidem). Nós experimentamos o sentimento de uma criação maior ainda que a criação artística e científica, ou seja, a criação de nós mesmos, a criação do "novo no interior de nós mesmos", a "criação de nós mesmos por nós mesmos":

> é o sentimento que nós temos, de sermos criadores de nossas intenções, de nossas decisões, de nossos atos, e por aí de nossos hábitos, de nosso caráter, de nós mesmos. Artesãos de nossa vida, artistas mesmo, quando nós o queremos, nós trabalhamos continuamente para modelar, com a matéria que nos é fornecida pelo passado e pelo presente, pela hereditariedade e as circunstâncias, uma figura única, nova, original, imprevisível, como a forma dada pelo escultor à argila. (ibidem, p.102)

Essa "espécie de milagre", que é a "criação de si por si", consiste num "engrandecimento da personalidade por um esforço que pode tirar muito do pouco, alguma coisa do nada" (Bergson, 1972, p.1204), ou seja, o ser humano é capaz de tirar de si mais do que ele tem atualmente: "Por um leve esforço de vontade, nós podemos tirar muito dessa maneira; por um grande esforço de vontade, nós podemos tirar indefinidamente. Está no poder da pessoa se estender, se aumentar, e mesmo em parte se criar" (ibidem, p.1081).

Daí a dificuldade de se preverem acontecimentos futuros. Eu posso imaginar de antemão uma reunião da qual participarei, os personagens, as ideias que defenderão, o lugar, a ordem e o problema a ser discutido. Mesmo que ocorra como o esperado – o que é pouco provável –, experimentamos diante do conjunto "uma impressão única e nova, como se

ela fosse agora desenhada com um único traço original por uma mão de artista" (Bergson, 1993a, p.99). Mas, se formos mais modestos e tentarmos representar apenas uma ação que nós próprios pretendemos realizar amanhã, uma ação que planejamos em todos os seus detalhes, ou seja, uma ação que não pode legitimamente ser qualificada de livre, já que a própria decisão de realizá-la implica uma espécie de determinação, conseguiremos "prefigurar" apenas a sua "configuração exterior", por exemplo, o "movimento a executar", mas não será possível prever o que "pensaremos e sentiremos" ao realizá-la. Isso porque nossos pensamentos e sentimentos dependerão daquilo que ainda não é, ou seja, do "que tivermos vivido até lá, e mais o que será acrescentado por aquele momento em particular" (ibidem, p.11). Considerando a natureza da duração interior não há previsão possível:

> Para preencher antecipadamente esse estado com o conteúdo que ele deve ter, ser-nos-ia preciso exatamente o tempo que separa hoje de amanhã, porque não podemos diminuir um só segundo da vida psicológica, sem modificar-lhe o conteúdo. Podemos diminuir a duração de uma melodia sem alterá-la? (ibidem, p.11)

Diferentemente daqueles que assimilam a ação humana aos fenômenos da natureza explicando o ato por seus motivos ou razões determinantes, a liberdade bergsoniana pressupõe que as razões só são determinantes a partir do momento em que "o ato estava virtualmente realizado" e que essas razões se tornaram determinantes no "progresso da personalidade inteira, encarada como indivisível e uma" (Bergson, 1972, p.586). Quando alguém se propõe a analisar as ações, sempre encontrará razões ao infinito, o que significa, para Bergson "a impossibilidade de constituir uma realidade una, com uma multiplicidade de visões tomadas de fora sobre ela" (ibidem, p.587).

II

Como vimos até aqui, a partir da apreensão imediata do psicológico, ou seja, sem a mediação das categorias de intensidade e multiplicidade,

as ações livres são definidas como aquelas que estão em continuidade com a vida interior, expressando-a em sua totalidade. Isso não significa que todas as ações sejam livres. Para Bergson muitas ações são mais ou menos ou até inteiramente determinadas. Em virtude da comodidade da linguagem e da facilidade das relações sociais constitui-se no psicológico uma espécie de superfície onde as imagens aparecem como invariáveis, como as vegetações independentes que se formam e flutuam na água (Bergson, 1988b, p.125). Assim, em vez de refletirem a mobilidade interna dos sentimentos, as ações diárias frequentemente identificam-se com essa "sombra do eu projetado no espaço", com esse "eu fantasma" ou "eu superficial". De acordo com essa concepção não seriam livres as ações nas quais os estímulos se mantêm independentemente da "massa dos fatos de consciência", como aquelas decorrentes de sugestão hipnótica, ou de uma cólera violenta suscitada por alguma circunstância acidental ou, ainda, de determinações orgânicas. E também as ações decorrentes de elementos que se penetram uns aos outros, mas nunca chegam a fundir-se perfeitamente na massa compacta do eu, como no caso do "conjunto de sentimentos e de ideias que nos vêm de uma educação que se destina mais à memória do que ao juízo". Nesse caso, forma-se "no centro do próprio eu fundamental, um eu parasita que invadirá continuamente o outro" (ibidem).

Nesses casos e em muitos outros cotidianos análogos, as ações assemelham-se em muitos aspectos a atos reflexos sendo, por impressões externas, as quais encontram sensações, sentimentos e ideias solidificados em nossa memória, "imagens invariáveis" às quais os nossos próprios sentimentos "aderem" (ibidem, p.126). São inúmeras as situações nas quais o sujeito age como um "autômato consciente", ou seja, nas quais "o ato segue a impressão sem que" a "personalidade se interesse por ele" (ibidem). O que acontece quando o despertador toca na hora que estamos habituados a levantar? A impressão provocada pelo despertador não se funde "na massa confusa das impressões que me ocupam", não abala "minha consciência inteira". Ela agita apenas a ideia que "está solidificada à superfície, a ideia de me levantar e de me entregar às minhas ocupações diárias" (ibidem). O que acontece quando se segue o conselho de outros em situações importantes?

Muitas vezes, por inércia ou moleza, nossos sentimentos pessoais ficam recobertos por outros sentimentos que não são efetivamente nossos, mas que se colocaram à superfície de nosso eu, formando aí uma "crosta" sob a influência insistente de amigos "mais seguros" que os exprimiram. Embora influenciados por esses sentimentos, "nós acreditamos agir livremente, e é somente refletindo sobre isso mais tarde que reconheceremos nosso erro" (ibidem, p.127).

Situações semelhantes às descritas anteriormente são suficientemente comuns para Bergson concluir que "muitos vivem assim e morrem sem terem conhecido a verdadeira liberdade" (ibidem, p.125), ou seja, são muitas as situações em que nossas ações são menos a expressão de nossa interioridade do que a manifestação de nossa exterioridade.

> os momentos em que voltamos a ser donos de nós próprios são raros, e é por isso que raramente somos livres. A maior parte do tempo, vivemos exteriormente a nós mesmos, não percepcionamos do nosso eu senão o seu fantasma descolorido, sombra que a pura duração projeta no espaço homogêneo. A nossa existência desenrola-se, portanto, mais no espaço do que no tempo: vivemos mais para o mundo exterior do que para nós; falamos mais do que pensamos; "somos agidos" mais do que agimos. (ibidem, p.173)

Essa condição explica o porquê de, dentro de um certo limite, ser possível a previsão da ação humana, e consequentemente a existência de uma ciência psicológica. O psicológico considerado em termos de uma causalidade estática na qual os fenômenos exteriores se condicionam, sendo susceptíveis de se reproduzirem no espaço homogêneo e entrarem, assim, na composição de uma lei, é uma descrição válida do psíquico na medida em que se refira à esfera do eu superficial. Como afirma Bento Prado Jr. (1989, p.31), a hipótese associacionista, e, podemos acrescentar, o determinismo a ela associado, não é de todo equívoca. O equívoco consiste na generalização dessa hipótese:

> O associacionismo não traduz apenas uma ilusão que nasce de uma deformação da vida psicológica, quando recortada artificialmente, segundo

> o estilo da inteligência reflexiva, que lhe aplica o esquematismo da justaposição. A hipótese associacionista só é falsa quando generalizada para a totalidade de vida psíquica. Quando não incorre nesta hybris e se limita apenas ao eu superficial, à consciência perceptiva e social, ela reflete uma verdade ontológica. Fundada numa experiência parcial, a inteligência, confirmada em suas expectativas, é levada a uma totalização que a induz ao universo do ilusório sistemático. Ela se quer mathesis universalis e, à primeira sugestão da experiência, ela lhe volta as costas e desdobra coerentemente sua fantasmagoria.

E é justamente por essa generalização que o observador do comportamento humano fica surpreendido diante de uma mudança brusca de decisão de ação que parece contrariar todas as expectativas criadas pelas circunstâncias precedentes. Por se manter na esfera do "eu superficial", não se consegue encontrar a razão da ação, a qual aparece como uma ação "sem razão" ou até "contra toda razão" (Bergson, 1988b, p.128). Tais casos são paradigmáticos da manifestação do "eu de baixo que sobe à superfície", do "irresistível impulso" que faz que a "crosta exterior" estale (ibidem, p.127). Enquanto expressão da nossa interioridade, respondem ao "conjunto de nossos sentimentos, de nossos pensamentos e de nossas aspirações mais íntimas" (ibidem, p.128), ou seja, aos "fatos psíquicos profundos" que não se repetem. Essas ações ou decisões inesperadas são um importante indício da liberdade interior: "a ausência de toda razão tangível é tanto mais flagrante quanto mais nós somos profundamente livres" (ibidem, p.128).

Considerando que a ação se dá sempre entre o eu superficial e o eu profundo, Bergson estabelece a existência de graus de realização da liberdade: "a liberdade não apresenta o caráter absoluto que o espiritualismo lhe empresta algumas vezes, ela admite graus. É preciso, pois, que todos os estados de consciência se misturem com os seus congêneres, como gotas de chuva às águas de um lago" (ibidem, p.124). Pode-se falar em liberdade absoluta se nos referimos à duração psicológica, ao espírito, ao "eu profundo". É nesse sentido que Bergson (1972, p.1034) afirma que "a previsibilidade do efeito não acorrenta a liberdade da causa". Por outro lado, "os atos livres são raros" (Bergson, 1988b, p.124), no plano da existência concreta, pois, embora "as

realidades de ordem metafísica, como o espírito e a liberdade, aí se manifestem, elas, sendo "interiores à vida fenomenal", são "limitadas por ela" (Bergson, 1972, p.494).

Como veremos na próxima seção, dedicada ao problema da liberdade a partir da abordagem dominante em *Matéria e memória*, os limites impostos à livre expressão do espírito em sua existência concreta são em grande parte estabelecidos pela estrutura corpórea e pela lógica de seu funcionamento. O que pretendemos enfatizar é que ao demonstrar a irredutibilidade do espírito ao corpo e explicar a relação entre eles, Bergson também pretende estabelecer que as determinações corpóreas não se constituem como um obstáculo insuperável à liberdade essencial do espírito.

Liberdade e a relação consciência e matéria

I

Como vimos no Capítulo 2 deste trabalho, o tema principal de *Matéria e memória* é o problema da relação entre espírito e corpo e não a liberdade. Mas, como procuraremos mostrar a seguir, essas duas questões filosóficas estão intimamente relacionadas, o que nos permite ver em *Matéria e memória* uma continuação natural do *Ensaio* onde a liberdade do espírito anteriormente estabelecida deve confrontar-se com a suposta determinação corpórea.

No texto "O pensamento e o movente", Bergson refere-se explicitamente às duas obras como dois modos diferentes e complementares de abordar o problema da liberdade. Diz aí que embora já tivesse se deparado no *Ensaio* com a problemática de compatibilizar a evidência da liberdade do espírito com a postulação filosófica e científica do determinismo corpóreo não enfrentou tal questão naquele momento, pois pretendia mostrar que, tratada isoladamente, a liberdade do espírito é um dado indubitável. Mas, ao mesmo tempo em que postula uma autossuficiência demonstrativa do *Ensaio*, Bergson considera que não poderia mais protelar o confronto com a concepção filosófico-científica

dominante. A liberdade que aparece como um dado imediato da consciência no *Ensaio* deve ser compatível com a análise dos fatos que aparentemente sustentam a concepção materialista reducionista das funções mentais, concepção essa amplamente defendida por cientistas e filósofos partidários da tese do determinismo universal.

> Quando nós nos colocamos o problema da ação recíproca entre o corpo e o espírito, foi unicamente porque nós o havíamos encontrado em nosso estudo sobre os "dados imediatos da consciência". A liberdade nos aparecera, então, como um fato; e, de outro lado, a afirmação do determinismo universal, que era posta pelos cientistas como uma regra de método, era geralmente aceita pelos filósofos como um dogma científico. Seria a liberdade humana compatível com o determinismo da natureza? Como a liberdade se tornara para nós um fato indubitável, nós a havíamos considerado quase isoladamente em nosso primeiro livro: o determinismo se arranjaria com ela como pudesse; seguramente, ele se arranjaria, já que nenhuma teoria pode resistir por muito tempo a um fato. Mas o problema afastado ao longo de nosso primeiro trabalho erguia-se agora inelutavelmente diante de nós. (Bergson, 1993a, p.78)

Trata-se, portanto, em *Matéria e memória*, de consolidar e de ampliar os resultados do *Ensaio*, em particular a tese da liberdade do Espírito, levando-se em conta o problema das determinações corpóreas e sua relação com as funções psicológicas, passando, assim, da experiência interna imediata a uma experiência existencial humana. Bergson confronta-se com a concepção materialista reducionista dominante em duas frentes complementares: em primeiro lugar – aspecto negativo da crítica –, estabelece os limites daquela concepção, de sua compreensão da relação entre percepção, memória e cérebro, de sua interpretação dos fatos; a seguir, tendo em vista os resultados obtidos nesse confronto, introduz a sua própria teoria explicativa daquelas operações elementares do espírito, de sua relação com o cérebro, e a inovadora interpretação dos fatos que daí decorre. Com isso pretende solucionar o problema da relação entre o espírito e o corpo ao mesmo tempo em que corrobora a tese da liberdade. Esses dois empreendimentos estão articulados, ou seja, é preciso que se

rompa com a leitura cientificista, equivocada e imprecisa, dos fatos que envolvem a relação espírito e corpo, elucidando a sua origem e o caminho para a sua solução, para que se extraia desses mesmos fatos apenas o que eles realmente oferecem.

Na conferência "A alma e o corpo", Bergson refere-se à origem da concepção científico/filosófica dominante em sua época acerca das relações entre o psíquico e o físico. Relaciona-a aos desenvolvimentos científicos posteriores ao Renascimento, que teriam consistido, primeiramente, na aplicação aos fenômenos orgânicos do mesmo tipo de explicação mecânica utilizado para os fenômenos astronômicos e físicos. Representa-se, desse modo, todo o universo material "como uma imensa máquina, submetida às leis matemáticas", onde tudo está encadeado, como as "engrenagens num mecanismo de relógio". Esse determinismo se universalizou quando, além dos fenômenos inorgânicos e orgânicos, estendeu-se aos estados psicológicos e às ações humanas, postulando-se assim que eles seriam previamente determinados e, portanto, matematicamente calculáveis (Bergson, 1993b, p.40).

Para Bergson, essa extensão do determinismo ao domínio psicológico e da ação humana é correlata da concepção segundo a qual há uma equivalência entre os processos psicológicos conscientes e os processos corporais, um "paralelismo rigoroso entre a alma e o corpo", uma correspondência ponto a ponto entre a série de fenômenos psicológicos e a dos fenômenos cerebrais. E embora essa concepção paralelista não implique por si só qualquer privilégio do corpo em relação à mente, pois ela não exclui a tese de que o corpo exprime a alma ou que corpo e alma sejam traduções diferentes de um mesmo original que não seria nem um nem outro, a ciência privilegiava o paralelismo que reduz a vida mental a fenômenos cerebrais. As sensações, as lembranças, os sentimentos, os juízos, os raciocínios e as decisões, por exemplo, seriam meras traduções de deslocamentos e agrupamentos de moléculas no cérebro, estando os processos conscientes para os fenômenos atômicos tal qual uma fosforescência, assim como um traço luminoso para o riscar de um fósforo. Desse modo, não haveria nenhuma alma ou mente imaterial e a consciência seria assim um epifenômeno da

atividade cerebral que apenas ilusoriamente aparece a si mesma como determinante dos movimentos físicos.

> Esta fosforescência, iluminando-se, por assim dizer, a si mesma, cria singulares ilusões de ótica interior; é assim que a consciência se imagina modificar, dirigir, produzir movimentos dos quais ela é apenas o resultado; nisto consiste a crença numa vontade livre. A verdade é que se pudéssemos, através do crânio, ver o que se passa no cérebro que trabalha, se dispuséssemos, para observar o interior do cérebro, de instrumentos capazes de aumentar milhões e milhões de vezes mais do que nossos melhores microscópios, se assistíssemos, assim, à dança de moléculas, átomos e elétrons de que é feita a substância cerebral, e se, por outro lado, possuíssemos a tábua de correspondência entre o cerebral e o mental, isto é, um dicionário que permitisse traduzir cada figura da dança na linguagem do pensamento e do sentimento, saberíamos tão bem quanto a pretensa 'alma' tudo o que ela pensa, sente e quer, tudo o que ela acredita fazer livremente enquanto o faz mecanicamente. (ibidem, p.33)

Essa concepção materialista seria aparentemente corroborada por alguns fatos e argumentos empíricos. Os fatos: a correlação entre ocorrências físicas e alterações mentais – alterações de consciência, em casos de consumo de álcool ou de aspiração de clorofórmio; perturbações na inteligência, na sensibilidade, na vontade e até alienação, produzidas pelo uso de tóxicos; presença frequente de lesões na autópsia do cérebro de alienados; localização, em certas partes precisas do cérebro, de funções, como o movimento voluntário e a memória, ou seja, lembranças dos movimentos de articulação da fala, dos sons das palavras e das imagens visuais das palavras e das letras, a partir de lesões cerebrais. Os argumentos: a capacidade de explicar os fenômenos de percepção e memória apenas a partir de processos fisiológicos – as percepções explicar-se-iam pela ação de vibrações externas que impressionam os órgãos dos sentidos, transmitindo-se, a partir daí, ao cérebro, onde se tornariam sensações auditivas, visuais etc.; a memória seria a manutenção do passado no cérebro, semelhante à fixação de imagens em uma placa sensível ou de fonogramas em discos fonográficos, ou seja, do mesmo modo que uma ação sobre o aparelho faz que o disco

se repita, um estímulo sobre uma parte específica do cérebro faria com que uma lembrança ali depositada se manifestasse.

Contra essa concepção materialista, reducionista e determinista Bergson propõe, como vimos amplamente no segundo capítulo, uma outra concepção a respeito do papel do corpo/cérebro os quais aparecem não mais como produtores de representações ou arquivos de lembranças, mas apenas como um centro de ação. Depreende-se daí que quanto mais desenvolvido for o sistema nervoso, mais rica será a percepção, pois a mais complexidade dos mecanismos motores amplia o campo de relação com os objetos externos abrangendo um maior número deles e uma maior distância. E, também, porque as ações podem se tornar cada vez menos imediatas, menos necessárias. Ou seja, o desenvolvimento do sistema nervoso possibilita um aumento da indeterminação da ação, refletindo, portanto, a riqueza da percepção. É nesse sentido que Bergson (1990b, p.27) afirma que a percepção simboliza "a parte crescente de indeterminação, deixada à escolha do ser vivo em sua conduta em face das coisas". A extensão da percepção consciente está vinculada à "intensidade da ação de que o ser vivo dispõe" (ibidem, p.28). Ela está ausente sempre que um estímulo se prolongue em reação necessária – automatismo; ela se submete à relação entre necessidade e distância: "à medida que a reação se torna mais incerta, que ela deixa mais lugar à hesitação, aumenta também a distância na qual se faz sentir [...] a ação do objeto" (ibidem, p.28).

Essa relação entre indeterminação e ação permite a Bergson explicar o conteúdo e a riqueza da percepção. A percepção consciente consistiria no isolamento de uma imagem do conjunto no qual se encontra inserida. Esse isolamento consiste na diminuição da ação dos objetos sobre o sujeito perceptivo o qual é um centro de indeterminação e que, portanto, percebe apenas o que é útil para a ação. Em si mesma, a matéria é portadora de inúmeros elementos e relações que não têm nenhum privilégio uns sobre os outros. Se pudéssemos falar em percepção de um ponto material inconsciente, certamente ela seria mais vasta, visto que "esse ponto recolhe e transmite as ações de todos os pontos do mundo material" (ibidem, p.35). Já a nossa percepção da matéria "resulta da eliminação daquilo que não interessa às nossas necessidades

e, de maneira mais geral, às nossas funções" (ibidem). A relação entre percepção consciente e sua dependência da escolha pragmática pode ser sintetizada nos seguintes termos de Bergson:

> Meu corpo se conduz, portanto, como uma imagem que refletiria outras imagens, analisando-as do ponto de vista das diversas ações a exercer sobre elas. E, por consequência, cada uma das qualidades percebidas por meus diferentes sentidos no mesmo objeto simboliza uma certa direção de minha atividade, uma certa necessidade. Pois bem: todas essas percepções de um corpo por meus diversos sentidos irão, ao se reunirem, dar a imagem completa desse corpo? Não, certamente, já que elas foram colhidas no conjunto. Perceber todas as influências de todos os pontos de todos os corpos seria descer ao estado de objeto material. Perceber conscientemente significa escolher, e a consciência consiste, antes de tudo, nesse discernimento prático. (ibidem, p.48)

Pode-se desse modo explicar a relação entre a percepção consciente e as modificações cerebrais, sem reduzir uma à outra, como o pretende o materialismo reducionista. A percepção consciente reflete a indeterminação dos movimentos do corpo. A indeterminação desses movimentos resulta da estrutura cerebral que "oferece o plano minucioso dos movimentos entre os quais" se tem a escolha, dando, assim, "a medida exata da percepção" que se tem. Essa "desenha justamente todas as partes do universo sobre as quais esses movimentos teriam influência" (ibidem, p.39). Pode-se, então, explicar a percepção sem recorrer à hipótese da existência de "centros conscientes" no sistema nervoso, mas relacionando-a à "capacidade de agir do ser vivo", à "indeterminação do movimento ou da ação que seguirá ao estímulo recolhido" (ibidem, p.66), o que, sem dúvida, se manifesta em processos cerebrais: "como a cadeia de elementos nervosos que recebe, retém e transmite movimentos é justamente a sede e dá a medida dessa indeterminação, nossa percepção acompanhará todos os detalhes e parecerá exprimir todas as variações desses mesmos elementos nervosos" (ibidem). Desse modo, como já vimos amplamente, a correspondência entre percepção e fenômenos cerebrais não decorre de a consciência ser um epifenômeno do cérebro, mas

do fato de ambos medirem, "um pela complexidade de sua estrutura e a outra pela intensidade de seu despertar, a quantidade de *escolha* de que o ser vivo dispõe" (Bergson, 1979a, p.263).

II

Conforme Bergson estabeleceu nos primeiros capítulos de *Matéria e memória*, o corpo, considerado por si só, "está confinado ao momento presente no tempo e limitado ao lugar que ocupa no espaço", conduzindo-se como "autômato", reagindo "mecanicamente às exigências exteriores", como acontece, aliás, com o conjunto da matéria inorgânica. De acordo, ainda, com essa obra, apreendemos que, ao lado do corpo, há o espírito – o "eu", a "alma" – que, além de se estender "muito mais longe que o corpo no espaço" e durar "através do tempo", é quem "solicita ou impõe ao corpo movimentos não mais automáticos e previstos, mas imprevisíveis e livres" (Bergson, 1993b, p.31). Bergson já havia estabelecido no *Ensaio* que o espírito "cria atos ao se criar continuamente a si mesmo" e que, sendo "precisamente uma força que pode tirar de si mesma mais do que contém, devolve mais do que recebe, dá mais do que possui" (ibidem).

Para que esse espírito, que é essencialmente livre, possa introduzir, através do corpo, a novidade no mundo, ou seja, para que ele possa realizar ações livres, é preciso, primeiramente, que não haja uma diferença de natureza entre ele e a matéria, que haja entre essas duas durações apenas uma diferença de tensão; em segundo lugar, que os "inumeráveis instantes do mundo material" – os trilhões de estímulos – possam ser contraídos, condensados, "num único instante da vida consciente" (ibidem, p.16), ou seja, que possa extrair alguma "estabilidade" e "regularidade" do fluxo material. Desse modo, a realização de "ações livres ou pelo menos parcialmente indeterminadas", ou seja, a independência em relação ao ritmo, ao devir material, depende da capacidade de "fixar" esse devir sobre o qual se "aplica", de "solidificá-lo em momentos distintos", de "condensar, desse modo, sua matéria e, assimilando-a, digeri-la em movimentos de reação que passarão através das malhas da necessidade natural" (Bergson, 1990b,

p.236). Essa é a condição das ações livres: "Não haverá novidade em nossos atos senão graças ao que nós tivermos de repetição nas coisas" (Bergson, 1993a, p.103).

Para Bergson (1979a, p.201), essa contração da materialidade, que é a condição das "ações verdadeiramente livres", corresponde a uma tensão, "uma contração violenta de nossa personalidade sobre si mesma", ou seja, a um reajuntar o "passado que se furta, para o impelir, compacto e indiviso, a um presente que ele criará, nele se introduzindo", o que significa a "coincidência de nosso eu consigo mesmo" (ibidem). Essa tensão pode variar em intensidade, direção e duração, conforme as diferentes pessoas e as mesmas pessoas em diferentes situações, de tal modo que a tensão da duração mediria a cada momento de um ser consciente "seu poder de agir, a quantidade de atividade livre e criadora que ele pode introduzir no mundo" (Bergson, 1993b, p.17). Desse modo, a maior ou menor tensão da duração determina tanto a força da concentração da percepção quanto o grau de liberdade possível.

Se reduzimos a tensão, interrompendo "o esforço que impele ao presente a maior parte possível do passado" (Bergson, 1979a, p.201), e em vez de agir, sonhamos, "ao mesmo tempo, nosso eu se dissipa, nosso passado, que até então se acumulava sobre si mesmo no impulso indivisível que nos comunicava, decompõe-se em mil e uma lembranças que se exteriorizam umas em relação às outras. Elas deixam de se interpenetrar à medida que mais se cristalizam" (ibidem, p.202). No caso extremo de distensão completa, "não mais haveria memória, nem vontade" (ibidem). Assim como não "caímos jamais nessa passividade absoluta, tanto quanto não podemos nos tornar absolutamente livres" (ibidem), podemos entrever "uma existência constituída de um presente que recomeça sem cessar – não há duração real, nada a não ser instantaneidade que morre e renasce infinitamente" (ibidem). Mas, de fato, isso não ocorre nem na matéria. Como vimos, Bergson atribui à matéria as propriedades que qualificavam o espírito em sua profundidade, ou seja, a mudança interior, a não repetição, a temporalidade: "A duração real é aquela que morde as coisas e nelas deixa a marca do seu dente" (ibidem, p.46). Essa concepção de duração traz implícito um

componente fundamental explicitado por *Matéria e memória*, o qual parece distinguir, pela sua presença ou não, a matéria e o espírito: a memória. Admitindo-se, "para comodidade de estudo", que a necessidade é a "lei fundamental da matéria", Bergson supõe que o que ocorre nesse domínio é uma reação imediata a um estímulo, ajustando-se "ao seu ritmo" e se prolongando "na mesma duração", o que significa estar no presente, "num presente que recomeça sem cessar" (ibidem, p.202). A percepção pura, tal como tematizada anteriormente, "faria verdadeiramente parte da matéria", à qual o filósofo se refere como "o grau mais baixo do espírito – o espírito sem a memória" (Bergson, 1990b, p.250). Mas Bergson ameniza essa distinção entre o espírito e a matéria em termos de memória, ao postular que a memória não é uma função que não faça de alguma forma parte da matéria. O fato de a matéria repetir "sem cessar" o passado indica que "seu passado é verdadeiramente dado em seu presente" (ibidem), o que Bergson considera como uma espécie de "pressentimento", de imitação da memória, embora, justamente em virtude dessa repetição incessante, o passado não seja lembrado, mas apenas "desempenhado".

Ao estabelecer a identidade de natureza entre a matéria e o espírito, Bergson introduz a possibilidade de uma "transição", afirma a existência de uma "infinidade de graus entre a matéria e o espírito plenamente desenvolvido" (ibidem, p.249). Essas diferenças se expressam na própria matéria. Da matéria bruta, passando pelos vários níveis de desenvolvimento dos seres vivos até o homem, pode-se observar uma "complicação gradual" do sistema nervoso, uma "organização mais complexa" do sistema sensório-motor. Pelo aumento das vias motoras – "variedade cada vez mais rica de mecanismos motores" (ibidem) – a serem escolhidos diante de "uma mesma excitação" recebida, o sistema nervoso se torna cada vez mais capaz de "canalizar excitações e organizar ações", ou seja, se amplia não só "a atividade do ser vivo", mas também a sua "capacidade de esperar antes de reagir" (ibidem).

O desenvolvimento do sistema nervoso, porém, constituindo-se como um instrumento de escolha cada vez mais amplo, permitindo, assim, "uma maior independência do ser vivo face à matéria" (ibidem) – "efetivamente o que se vê" (ibidem, p.280) –, é apenas a tradução

exterior, um reflexo, um símbolo material daquilo "que não se vê" (ibidem), da "força interior" que é "essa própria independência" (ibidem, p.249). Conforme o grau de desenvolvimento do sistema nervoso, torna-se possível um maior grau de tensão da consciência, a qual pode, pela percepção, relacionar-se com um conjunto cada vez mais distante de objetos e, pela memória, condensar um passado cada vez mais enriquecido diante de uma decisão a tomar, podendo, assim, "libertar-se do ritmo do transcorrer das coisas" e "influenciar mais profundamente o futuro" (ibidem). Bergson estabelece assim uma correlação entre os graus de tensão e os graus de liberdade.

Trata-se, de fato, de graus de manifestação possível da liberdade, o que significa que embora as condições materiais sejam dadas, não decorre necessariamente daí que elas sejam aproveitadas. Retomemos o papel do cérebro nas operações mentais para elucidar esse aspecto. O cérebro "não é nem a duplicata nem o instrumento da vida consciente" mas apenas "o ponto extremo dela, a parte que se insere nos acontecimentos" (Bergson, 1972, p.581), ele é apenas "um órgão de atenção do pensamento à vida" (ibidem, p.1210). Ele, simplesmente, "marca, delimita e mede o *estreitamento psicológico* que é necessário à ação" (ibidem, p.581). Ele faz que, em razão da adaptação e da escolha, "consciência, sentimento e pensamento permaneçam tensos em relação à vida real e, consequentemente, capazes de ação eficaz" (ES, p.47). Desse modo, um cérebro desenvolvido permite que se "abranja num só golpe de vista um maior número de fatos [...] que se percebam eventos sucessivos um a um" (Bergson, 1979a, p.263). Mas diante desses fatos percebidos, podemos deixar que eles nos conduzam ou nós é que os dominamos. O que significa que, diante das mesmas condições, cérebros com um mesmo grau de desenvolvimento podem corresponder a graus diferentes de tensão da consciência, ou seja, graus diversos de liberdade. Parece que podemos concluir, então, que, embora o cérebro "seja um órgão de *atenção à vida*" (ES, p.47) e por isso seja até certo ponto responsável pela tensão da consciência, por ligá-la às exigências do mundo e à ação, essa tensão maior ou menor pode ser, em última instância, remetida ao espírito. Ao afirmar que o sistema nervoso traduz as "intensidades possíveis de memória" e ao considerar que isso

é a mesma coisa que "todos os graus possíveis de liberdade", Bergson (1990b, p.250), embora destaque a importância do corpo, do desenvolvimento do sistema nervoso para a liberdade, o trata como se fosse a condição negativa dela mesma, pois nessa afirmação está implícito que a liberdade é, em última instância, atributo do espírito, que vez por outra o filósofo define como memória. É o espírito mais ou menos livre o responsável pela inserção da indeterminação no mundo, a qual é na verdade a expressão de sua liberdade.

> O que não se vê é a tensão crescente e concomitante da consciência no tempo. Não apenas, por sua memória das experiências já antigas, essa consciência retém cada vez melhor o passado para organizá-lo com o presente numa decisão mais rica e mais nova, mas vivendo uma vida mais intensa, condensando, por sua memória da experiência imediata, um número crescente de momentos exteriores em sua duração presente, ela torna-se mais capaz de criar atos cuja indeterminação interna, devendo repartir-se em uma multiplicidade tão grande quanto se queira dos momentos da matéria, passará tanto mais facilmente através das malhas da necessidade. Assim, quer a consideremos no tempo ou no espaço, a liberdade parece sempre lançar na necessidade raízes profundas e organizar-se intimamente com ela. O espírito retira da matéria as percepções que serão seu alimento e as devolve a ela na forma de movimento, onde imprimiu sua liberdade. (ibidem, p.280)

Essa questão da relação entre os vários graus de manifestação da liberdade e o corpo é retomada de maneira mais abrangente na obra de Bergson *A evolução criadora*, a qual, como veremos na próxima seção, introduz um novo elemento na defesa bergsoniana da liberdade: a noção de *élan* vital.

Liberdade, consciência e vida

I

Como vimos nas seções anteriores, a liberdade aparece no *Ensaio* de Bergson como um dado imediato da consciência e como uma dimensão

essencial do espírito. A seguir, em *Matéria e memória*, confrontando-se com as explicações deterministas/reducionistas dos processos psicológicos e com os fatos nos quais elas se apoiam, Bergson procura mostrar que a manifestação concreta da liberdade essencial do espírito está condicionada ao grau de complexidade do sistema nervoso, em particular, à estrutura e modo de funcionamento do cérebro. Em consonância com essas duas perspectivas veremos, a seguir, o tratamento que Bergson dá ao tema da liberdade em *A evolução criadora*. A questão que consideraremos é a seguinte: Como a liberdade essencial do espírito e sua manifestação propiciada ou limitada pela estrutura corpórea são explicados pela concepção evolucionista bergsoniana?

Bergson defende em *A evolução criadora* que o processo evolutivo é indeterminado, ou seja, que não há uma direção nem uma finalidade previamente estabelecidas. Nesse sentido, a evolução da vida difere fundamentalmente da evolução dos sistemas físicos nos quais não haveria, a rigor, novidade, ou seja, neles o futuro poderia ser previsto já que ele consistiria apenas em uma justaposição de "elementos supostamente imutáveis", em uma mudança de posição, em uma repetição dos "mesmos fenômenos elementares". Diferentemente, a evolução biológica seria uma "criação contínua de imprevisível forma". Embora o aparecimento de novas espécies se deva a "causas precisas", não se segue daí que se possa prever o seu aparecimento a partir do conhecimento dessas causas e das condições em que se produz a nova forma: "essas condições lhe são constitutivas e mesmo se identificam com ela, sendo características do momento em que a vida passa a revelar sua história: como supor conhecida de antemão uma situação que é única em seu gênero, que ainda não se produziu e não se reproduzirá jamais?" (Bergson, 1979a, p.28).

A indeterminação da diversidade das formas de vida é explicada, como vimos no terceiro capítulo, pelo embate entre o *élan* vital e a matéria, embora a indeterminação, como criação e liberdade, seja apresentada como uma propriedade intrínseca ao *élan* vital. É nesse sentido que Bergson afirma explicitamente, por exemplo, que o *élan* vital está "orientado essencialmente para atos livres" (ibidem, p.255). Vejamos mais detalhadamente como Bergson explica esse processo,

chamando a atenção para o fato de que o filósofo ora fala em *élan* vital, ora em consciência por considerá-los, como também já tivemos oportunidade de dizer, como noções coextensivas.

Segundo Bergson (1979a, p.24), onde há vida há uma consciência ligada à matéria, "cravada em um organismo que se submete às leis gerais da matéria inerte". Por isso, não há, no domínio da vida, "pura consciência" nem "pura atividade criadora". A consciência imprime um movimento numa direção contrária à das transformações puramente físicas. Bergson define o movimento da vida como "esforço para levantar o peso que cai", já que algo da "vontade que o movimenta" continua presente. Se, por um lado, "só consegue retardar a queda", por outro lado, dá-nos "uma ideia do que foi a elevação do peso" (ibidem, p.247). A matéria seria "um gesto criador que se desfaz" enquanto a atividade vital seria *"uma realidade que se faz através daquela que se desfaz"* (ibidem, p.248). Temos, assim, de um lado, o *élan* vital inerente à consciência descrito como um impulso único que atravessa as várias gerações de seres vivos, ligando os indivíduos e as espécies, fazendo da "série inteira desses seres vivos uma única onda imensa a perpassar a matéria" (ibidem, p.251). Ao lado dessa força que "evolui através do mundo organizado", a qual "procura sempre ultrapassar a si mesma", haveria as restrições e limites impostos pela matéria, impedindo-a de tornar-se absoluta.

Daí os caminhos tortuosos, não harmônicos e divergentes da evolução. Ou seja, as grandes divisões que se observam no processo evolutivo, a variação imprevisível das formas dever-se-ia não apenas à ação do *élan* vital, mas também às restrições impostas pela matéria, que se constitui como obstáculo – resistência – à sua ação. Para Bergson (1979a, p.254), "a evolução do mundo organizado nada mais é que o desenrolar dessa luta". O filósofo responsabiliza a matéria pela cisão entre os reinos vegetal e animal, pela separação no mundo animal entre instinto e inteligência. A matéria seria também responsável pelas "regressões", "pausas" e "acidentes de todo tipo". Em razão do obstáculo material, "cada espécie age como se o movimento geral da vida se detivesse nela em vez de atravessá-la. Ela só pensa em si, ela só vive para si" (ibidem, p.255). A matéria é também, até certo

ponto, responsável pelo que é contingente: as formas, os obstáculos, a dissociação da tendência primordial em "tendências complementares" – linhas divergentes de evolução –, as paradas, os recuos, as adaptações. De acordo com essa concepção evolutiva que envolve *élan* vital, de um lado, e a matéria, de outro, a vida pode assumir aspectos e formas totalmente diferentes das conhecidas, desde que o substrato químico e as condições físicas sejam distintos; o que significa que ela pode estar presente em lugares onde as condições sejam absolutamente distintas daquelas de nosso planeta:

> Não era absolutamente necessário que a vida mostrasse preferência pelo carbono do ácido carbônico, principalmente. O essencial era que ela armazenasse energia solar; mas, em vez de pedir ao Sol que separasse uns dos outros, p.ex., átomos de oxigênio e de carbono, ela teria podido (em teoria, pelo menos, e com abstração das dificuldades de execução talvez insuperáveis) propor-lhe outros elementos químicos, que teria sido, então, necessário, portanto, associar ou dissociar por meios físicos inteiramente diferentes. E se o elemento característico das substâncias energéticas do organismo houvesse sido outro senão o carbono, os elementos característicos das substâncias plásticas teriam sido provavelmente outros que não o nitrogênio. A química dos corpos vivos teria sido, pois, radicalmente diferente do que é. Teria resultado em formas vivas sem analogia com as que conhecemos, cuja anatomia fosse outra e outra a fisiologia. Apenas a função sensório-motora se teria conservado, já não fosse em seu mecanismo, pelo menos em seus efeitos. É, portanto, verossímil que a vida transcorra em outros planetas, também em outros sistemas solares, sob formas de que não temos ideia alguma, em condições físicas as quais ela nos parece, do ponto de vista da nossa fisiologia, repugnar de maneira absoluta. Se ela visa essencialmente captar energia utilizável para despendê-la em ações explosivas, ela escolhe, sem dúvida, em cada sistema solar e em cada planeta, como o faz na Terra, os meios mais apropriados para obter esse resultado nas condições que lhe são dadas. (ibidem, 256)

Embora a matéria seja um componente tão importante do processo evolutivo, responsável pelas formas que ele assume, parece que

para Bergson o seu papel é mais negativo, já que o filósofo parece considerar, como dissemos há pouco, que é o *élan* vital que insere a indeterminação no mundo, nesse domínio da necessidade, que é a matéria. Quando Bergson fala em graus de indeterminação, ele não os atribui ao próprio *élan* vital, mas à sua manifestação a qual se relaciona ao nível de desenvolvimento do sistema nervoso. O progresso do sistema nervoso desde a monera, passando pelos insetos mais bem-dotados, até os vertebrados mais inteligentes, consiste no desenvolvimento e na conciliação de duas tendências antagônicas: "adaptação mais rigorosa dos movimentos" e "maior margem deixada ao ser vivo para escolher entre eles". No organismo humano, e no organismo animal em geral – em proporções variáveis –, tem-se, de um lado, um "número considerável de mecanismos motores" montados na medula e no bulbo, esperando "um sinal para liberar o ato correspondente; de outro lado, a vontade, manifestação concreta do *élan* vital, cuja função é ou "montar o próprio mecanismo" ou "escolher os mecanismos a desencadear, a maneira de combiná-los em conjunto, o momento da eclosão" (ibidem, p.253).

A vontade em si mesma não dependeria do sistema nervoso, ela seria inerente à consciência enquanto um cérebro desenvolvido teria um maior número de mecanismos motores a serem escolhidos. Uma encruzilhada mais complicada onde se cruzam as vias motoras permite a manifestação, como vimos na última parte do capítulo anterior, de uma vontade em si mesma ou em sua expressão mais "eficaz", mais "intensa", mais "rigorosa" e mais independente: "O organismo se conduz cada vez mais como uma máquina para agir que se reconstruísse inteiramente a cada ação nova, como se ela fosse de borracha e pudesse, a qualquer instante, mudar a forma de todas as suas peças" (ibidem, p.253). É nesse sentido que se considera o ser vivo como um "centro de ação", e, consequentemente, "determinada soma de contingência introduzindo-se no mundo". A "quantidade e qualidade da ação possível", bem como a "escolha mais ou menos extensa" entre as ações variam com o desenvolvimento do sistema nervoso, o qual "esboça as linhas flexíveis sobre as quais sua ação correrá".

As considerações anteriores parecem sugerir uma continuidade, uma diferença apenas de grau entre o homem e o animal, decorrente da semelhança de constituição de seus cérebros, e associada à diferença de volume e complexidade entre eles. Contrariando essa expectativa, Bergson pretende que haja efetivamente uma diferença muito mais profunda entre esses cérebros; uma diferença de natureza, a diferença entre o "limitado" e o "ilimitado". Para Bergson, é apenas no ser humano que o número de mecanismos motores que se podem montar, e, consequentemente, "o número dos detonadores que têm a função de acionar o mecanismo motor entre os quais oferece a escolha, é infinito" (ibidem, p.264). Essa diferença é relevante o suficiente para estabelecer a possibilidade da liberdade apenas na esfera humana e a sua impossibilidade, o automatismo, no animal.

II

Essa diferença entre o homem e o animal nos leva de volta à questão da relação entre a liberdade, a consciência e a matéria no processo evolutivo. Bergson tem associado a consciência à capacidade de escolha, ela é "sinônimo de invenção e de liberdade". Ocorre que no animal a invenção é uma mera variação do rotineiro, a iniciativa individual podendo ampliar os hábitos, mas caindo num novo automatismo: "as portas de sua prisão se fecham tão logo abertas; esforçando-se por escapar de sua corrente só consegue alongá-la" (ibidem, p.264). A vida antes do homem é um "esforço da consciência para sacudir a matéria" e um "esmagamento da consciência pela matéria" (ibidem, p.264). Bergson caracteriza esse processo nos seguintes termos:

> O empreendimento era paradoxal – se no entanto se pode falar assim neste caso, senão por metáfora, de empreendimento e esforço. Tratava-se de criar com a matéria, que é a própria necessidade, um instrumento de liberdade, de fabricar uma mecânica que triunfasse sobre o mecanismo, e de empregar o determinismo da natureza para passar através das malhas da rede que ele estendera. Mas por toda parte fora do que é humano, a consciência se deixou prender na rede cuja malhas queria atravessar.

> Ficou prisioneira dos mecanismos que ela montara. O automatismo, que ela pretendia acionar no sentido da liberdade, enrola-se em volta dela e a arrasta. Ela não tem a força para desvencilhar-se dele, porque a energia de que fizera provisão para agir emprega-se quase que inteiramente para manter o equilíbrio infinitamente sutil, essencialmente instável, aonde ela conduziu a matéria. (ibidem, p.264)

A consciência que Bergson define como uma "*exigência de criação*" só se manifesta a si mesma onde houver a possibilidade de criação; ela "adormece" onde houver automatismo e "desperta" onde há "possibilidade de uma escolha" (ibidem, p.262). Nos "organismos desprovidos de sistema nervoso", é o "poder de locomoção e de deformação" que determina a variação de consciência; já nos "animais dotados de sistema nervoso, ela é proporcional à complicação da encruzilhada onde se encontram as vias chamadas sensoriais e as vias motoras, isto é, do cérebro" (ibidem, p.262). É apenas no homem que a consciência consegue quebrar a corrente, libertar-se. Graças à superioridade de seu cérebro que lhe "permite construir um número ilimitado de mecanismos motores, opor sem cessar novos hábitos aos antigos e, ao dividir o automatismo contra si mesmo, dominá-lo" (ibidem, p.265), o homem não só é capaz de manter sua máquina, mas utilizá-la como quiser. Devemos lembrar, todavia, que o cérebro é apenas um signo exterior – há outros como a fala e a vida social – "de uma única e peculiar superioridade interna" (ibidem, p.265).

Essa superioridade do homem não está relacionada a nenhum plano ou finalidade da criação. As outras espécies com as quais os homens estão sempre em luta não foram criadas para eles. Se o fluxo de vida lançado por meio da matéria tivesse se chocado com "acidentes diferentes" em seu trajeto, ele teria se dividido de outra maneira e nós teríamos sido física e moralmente diferentes. A humanidade não é o cume da evolução, já que essa se processa em linhas divergentes, estando a espécie humana apenas no cume de uma delas. Mas há um sentido no qual se pode considerar a humanidade como a "razão de ser da evolução". O homem é o único caso em que a energia criadora produziu uma estrutura biológica/cerebral que pode melhor a expri-

mir, ou, como diz Bergson, é só o homem que pode dar continuidade infinitamente ao movimento vital, e é somente no caso dele que se pode efetivamente se pensar em liberdade. Bergson propõe uma imagem que ilustra essa diferença fundamental entre o homem e os outros seres vivos:

> Do nosso ponto de vista, a vida aparece globalmente como uma onda imensa que se propaga a partir de um centro e que, na quase totalidade de sua circunferência, detém-se e se converte em oscilação no mesmo lugar: num só ponto o obstáculo foi forçado e a impulsão passou livremente. Essa liberdade é que assinala a força humana. Por toda parte menos no homem, a consciência viu-se acuada a um impasse; só com o homem ela prosseguiu em seu caminho. (ibidem, p.266)

Mas como compreender essa afirmação de Bergson segundo a qual a liberdade é um atributo exclusivo do homem e a outra mais geral segundo a qual "a consciência é essencialmente livre; ela é a própria liberdade"? (ibidem, p.270). Essa consciência absoluta "não pode atravessar a matéria sem se situar nela, sem se adaptar a ela" (ibidem, p.270). Essa "consciência atuante, isto é, livre" (ibidem, p.270) contraria o movimento da matéria o que fez com que na maioria dos casos esse fluxo tenha se convertido "num turbilhonamento no mesmo lugar" (ibidem, p.269). Em outras palavras: "O movimento de um fluxo é diferente daquilo que ele atravessa, embora o riacho adote necessariamente as sinuosidades do leito em que corre. A consciência é distinta do organismo a que dá ânimo, embora sofra algumas das vicissitudes dele" (ibidem, p.270). Mas não se segue daí que a matéria seja um obstáculo intransponível em outros níveis que não o humano, pois se o fosse não seria mesmo concebível a evolução. É graças à inserção da consciência na matéria que o processo criativo está presente "em qualquer momento de qualquer forma viva". Isso por que, a todo momento e em todo ser vivo, produzem-se variações contínuas e imperceptíveis, as quais estão na origem das variações bruscas perceptíveis. Daí poder dizer-se que a vida "a cada instante cria alguma coisa" (ibidem, p.29), criando "paulatinamente durante sua evolução" formas indetermina-

das, isto é, "imprevisíveis". As várias formas de vida "devem servir de veículo" cada vez mais a atividades indeterminadas, isto é, cada vez mais livres (ibidem, p.127).

É somente no caso da humanidade, contudo, que deparamos com a "situação privilegiada", segundo a qual o fluxo – que é a consciência – "passa livremente, arrastando consigo o obstáculo, que tornará mais penosa a sua marcha, mas não a deterá" (ibidem, p.269). É só no homem que poderíamos deparar com ações verdadeiramente livres. Mas, como vimos no final do capítulo anterior, a um mesmo grau de desenvolvimento do sistema nervoso, entre os seres de uma mesma espécie como os humanos, podem corresponder vários graus de tensão da consciência, vários graus de intensidade da memória, o que significa vários graus de liberdade, o que remete de volta à consciência.

Na oitava de uma série de onze conferências que Bergson (1972, p.1082) proferiu na Universidade de Edinburgh sob o título geral de *The problem of personality*,[3] o filósofo afirma que "os dois aspectos essenciais da personalidade humana" são a memória e a vontade. Enquanto a memória "abraça o passado inteiro inconsciente de maneira a tornar consciente toda parte dele que possa ser utilizada", a vontade "tende continuamente para o futuro". É na vontade que se vê "particularmente esse impulso – "*élan*" – para frente. Bergson diz ainda que essas duas funções só podem ser adquiridas e exercidas por um "esforço" que, embora não seja observado por ser "constante", não é menos que uma tensão. Bergson considera que, de fato, a vontade "designa apenas uma parte ou um aspecto" do *élan*, e que, portanto, "seria mais exato falar de um *impulso interior (impetus)*" (ibidem, p.1083). Embora o impulso para o futuro seja "um elemento essencial da pessoa humana, como se a pessoa estivesse já no ponto para o qual ela se move", ele pode "diminuir-se ou mesmo deter-se quase completamente". É o que acontece em certas desordens da personalidade que se caracterizam por "uma incapacidade ou uma repugnância à ação"; essas desordens "são todas, sem exceção, formas de indecisão". Por

3 Conferências pronunciadas em inglês entre os dias 21 de abril e 22 de maio de 1914.

trás da indecisão se encontra a causa mais profunda das desordens de personalidade: "a diminuição do impulso normal". É a presença do impulso para a ação que explica o porquê de o homem que é racional não ficar eternamente examinando "todas as razões possíveis", ou considerando "todas as consequências possíveis de uma decisão que é preciso tomar", ou tomando "todas as precauções contra todos os riscos que poderiam dela resultar".

Essas considerações parecem sugerir que, pelo menos no caso do homem, pode-se associar o grau de liberdade a certa quantidade de *élan* vital, a qual pode ser variável mesmo no caso do homem normal, ou seja, quando não se trata da presença explícita de um distúrbio da personalidade. Trata-se, então, de investigar que situações da vida humana podem contribuir para a diminuição desse impulso, em que casos ele se exprime mais amplamente, ou seja, que se pode considerar que as ações são livres. Essa análise envolve a questão da relação entre a ação e as exigências da vida social e espiritual, tema que será o objeto da próxima seção.

Liberdade, imanência e transcendência

I

Conforme vimos, Bergson (1978, p.221) estende a indeterminação ao próprio processo evolutivo, relacionando-a à ação de um "grande fluxo de energia criadora" o qual se "lança na matéria para obter dela o que pode". Isso explicaria, pelo menos em parte, já que a oposição da matéria também é importante, a grande pluralidade de formas que a vida assumiu no decorrer da evolução. Ocorre que, na grande maioria dos casos, esse processo criador, esse engendramento do novo, teria se estagnado, não indo à frente. É o que teria acontecido, por exemplo, com as sociedades de insetos, "cuja atividade girava infinitamente no mesmo círculo, cujos órgãos eram instrumentos completos [...] cuja consciência deslizava no sonambulismo do instinto [...] cuja organização é sábia, mas onde o automatismo é completo" (ibidem, p.221).

Seria apenas na linha evolutiva que chegou ao homem que o "esforço criador passou com êxito", a consciência adquiriu, ao "atravessar a matéria [...], como num molde, a forma da inteligência fabricadora" e "a invenção, que traz em si a reflexão, expandiu-se em liberdade" (ibidem, p.222). Como foi justificado anteriormente, somente o homem teria o privilégio de reunir as condições psicobiológicas para dar continuidade ao movimento vital; somente nesse caso a consciência teria criado uma forma capaz de dar prosseguimento ao impulso criador que carrega consigo. Acontece que, embora as condições sejam dadas, as ações humanas frequentemente não expressam, não estão em sintonia com o *élan* vital. Afirma-se, assim, uma liberdade em princípio a qual, em geral, é contrariada na existência.

Essa oposição entre "essência" e "existência" aparece no *Ensaio* sob a forma da relação entre o "eu profundo" e o "eu superficial". Bergson afirma aí, como vimos na segunda parte deste capítulo, que os atos são livres quando emanam do eu profundo, quando refletem a sua natureza que é duração, quando estão em continuidade com ele, constituindo-se, desse modo, em novidade imprevisível; mas não o são frequentemente por serem determinados exteriormente, por provirem de nosso eu superficial o qual se relaciona com o mundo na perspectiva do espaço, desse eu parasita que invade frequentemente o outro em razão das necessidades práticas. Bergson (1988b, p.125) conclui, assim, que muitos homens vivem e morrem "sem terem conhecido a verdadeira liberdade". Essa distinção entre o eu superficial e o eu profundo, a qual está relacionada à estrutura psicofisiológica e é tematizada de maneira mais ou menos explícita nas três primeiras obras principais de Bergson, é retomada pelo filósofo no início de sua última grande obra filosófica, *As duas fontes da moral e da religião*. Bergson (1978, p.7) diz aí que apreendemos no fundo de nós mesmos "uma personalidade cada vez mais original, incomensurável com as demais e de resto inexprimível", ao passo que no superficial "somos parecidos com as outras pessoas, semelhantes a elas, unidos a elas por uma disciplina que cria entre elas e nós uma dependência recíproca". Essa distinção remete-nos a um outro aspecto da liberdade no pensamento de Bergson o qual, embora tenha sido vez ou outra considerado,

esperou muito tempo até receber um tratamento mais circunstanciado: a liberdade ante a vida social e espiritual.

Considerando que já tratamos amplamente no Capítulo 4 da liberdade na vida social, enfatizando os limites impostos pela sociedade e internalizados pela maioria dos seres humanos, ou seja, da constituição do "eu superficial" e de seu comportamento habitual, daremos agora especial atenção à questão da liberdade quando se considera a perspectiva do "eu profundo", isto é, a sintonia com uma dimensão espiritual, procurando reforçar, desse modo, a ideia de uma íntima relação entre liberdade e dualismo consciência e matéria em Bergson. Nesse sentido, deveremos considerar primeiramente exemplos privilegiados de seres humanos nos quais a liberdade se manifesta revelando a sua íntima relação com um Deus criador e livre por excelência, o qual, como também vimos no Capítulo 4, seria, em última instância, o principal responsável pela indeterminação e liberdade.

A partir de que elementos conhecidos, de que experiência humana, podemos compreender a natureza divina? Que emoção humana se assemelha ao "sublime amor que é para o místico a própria essência de Deus"? Para Bergson, o amor divino pode ser compreendido como "uma força de criação", como uma "energia criadora", por um filósofo que, ao analisar uma criação artística como a sinfonia de Beethoven, por exemplo, pensa na emoção que lhe é inerente, "no entusiasmo que pode abrasar uma alma, consumir o que nela se encontra e ocupar daí por diante o espaço todo" (ibidem, p.268). Se, por um lado, a composição se dá "no plano intelectual", ou seja, envolve "composição", "recomposição" e "escolha", por outro, ela se dá acima desse plano, "num ponto onde se aninhava uma indivisível emoção", a qual é mais que a própria música, que é a sua "explicitação intelectual". Essa emoção depende da vontade, ela envolve esforço, "como o olho para entrever uma estrela que se perde na escuridão da noite" (ibidem, p.268). O filósofo poderia também compreender a criação divina, a partir de sua própria criação. Mas não daquela criação feita a partir de conceitos e palavras, enfim, de ideias que ele herda de seus predecessores e contemporâneos, apenas remodelando-as até certo ponto e combinando-as "de maneira nova". Esse método dá sempre um

resultado num tempo restrito e, embora esse possa ser original, forte e enriquecer o pensamento humano, ele não "passará de um aumento da renda anual; a inteligência social continuará a viver com os mesmos capitais, com os mesmo valores" (ibidem, p.269).

A criação filosófica à qual Bergson se refere consiste em um "método de composição, mais ambicioso, mais seguro, incapaz de dizer quando terminará e se terminará" (ibidem, p.269). Nela o filósofo se colocaria acima do "plano intelectual e social" em "um ponto da alma de onde parte uma exigência de criação". Essa exigência de criação experimentada por alguns escritores é uma "emoção única, abalo ou impulso recebido do próprio fundo das coisas". Como a exprimir a partir de palavras e ideias existentes e que já exprimem coisas? Ele precisa "violentar as palavras, forçar os elementos", como o faz um trocadilhista, o que não lhe garante o sucesso. Mas há aqueles casos que o aproximam da criação divina, casos em que "terá enriquecido a humanidade com um pensamento capaz de assumir aspecto novo para cada geração nova, capital infinitamente produtivo de lucros e não mais de uma quantia a gastar imediatamente" (ibidem, p.270).

Para Bergson, mais do que os artistas, cientistas e filósofos, os místicos seriam aqueles, dentre os seres humanos, que dão continuidade ao movimento vital, que estão em consonância com o absoluto, o qual prevalece em relação às necessidades da existência, fazendo que sejam, de certa forma, especiais: "Esse impulso continua, assim, por intermédio de certos homens, cada um dos quais se verifica constituir uma espécie composta de um só indivíduo" (ibidem, p.285). Os próprios místicos definem a emoção que experimentam como um "sentimento de libertação". Eles são indiferentes, sentem um alívio e um contentamento por desembaraçar-se daquilo que "motiva o comum dos homens": bem-estar, prazeres, riquezas. Não se pode falar em obstáculos para essa alma liberta. Para ela, não há obstáculo a ser contornado ou a ser forçado, enfim, não há obstáculo; ela não

> remove montanhas, porque não vê montanhas a remover [...] na medida em que raciocinardes sobre o obstáculo, ele continuará onde está; na medida em que o considerardes, vós o decomporeis em partes que será preciso

> transpor uma a uma; o pormenor da decomposição pode ser ilimitado, nada assegura que o esgotareis. Mas podeis rejeitar o conjunto, em bloco, se o negardes. (ibidem, p.51)

Como já foi dito anteriormente, a emoção que o místico experimenta e manifesta "sob uma forma original" é o "impulso de amor" – por oposição à "pressão social" –, amor que Bergson considera como a "essência do esforço criador" (ibidem, p.97). Essas "almas privilegiadas", que segundo o filósofo são como "uma espécie nova composta de um indivíduo único", já que nelas o *élan* vital consegue resultados que "não poderia ser obtido imediatamente para o conjunto da humanidade", sentem-se "aparentadas a todas as almas", o que faz com que não se atenham apenas aos limites do grupo tal como estabelecido pela natureza, mas que se portem "para com a humanidade num ímpeto de amor" (ibidem, p.97):

> Amor ao qual cada um deles imprime a marca de sua personalidade. Amor que é então em cada um deles um sentimento inteiramente novo, capaz de transpor a vida humana para outra tonalidade. Amor que faz com que cada um deles seja amado assim por si mesmo, e que por ele, para ele, outros homens deixarão sua alma se abrir ao amor da humanidade. Amor que poderá também transmitir-se por intermédio de uma pessoa que esteja ligada a eles ou à lembrança que esteja viva deles, e que tenha moldado sua vida nesse modelo. (ibidem, p.102)

É nesse sentido que Bergson afirma que é errôneo definir o misticismo a partir de qualidades, como "visão, transporte, êxtase", associadas à inação, pois os "verdadeiros místicos" são "grandes homens de ação". O que eles sentem como "ímpeto de amor" é "a necessidade de espalhar em volta deles o que receberam". É por isso que eles envolvem muitos que estão ao seu redor: "A emoção criadora que agitava essas almas privilegiadas, e que era um transbordamento de vitalidade, irradiou-se em volta delas: entusiastas, elas irradiavam um entusiasmo que jamais se extinguiu completamente e que pode sempre reacender-se" (ibidem, p.97). A emoção dos místicos é também caracterizada por Bergson como "entusiasmo da marcha para a frente". "Progresso e marcha

para a frente confundem-se aqui com o próprio entusiasmo" (ibidem, p.49). A alegria do entusiasmo seria diferente do prazer do bem-estar. Desse modo, Bergson conclui que a vida, "que teve de situar a espécie humana em tal ou qual ponto de sua evolução, comunica uma impulsão nova a individualidades privilegiadas, que serão retemperadas nela para ajudar a sociedade a ir mais além" (ibidem, p.103).

De acordo com as considerações anteriores, pode-se afirmar que Bergson considera os místicos como os seres humanos que são verdadeiramente livres pelo fato de seus sentimentos e ações estarem em sintonia com a energia criadora divina. Mas isso não significa que os outros seres humanos não possam também ser livres, ainda que sua liberdade seja limitada. Tendo em vista que trazemos conosco, em nossa profundidade, o absoluto, que é liberdade, ou seja, continuidade, imprevisibilidade, memória, impulso, amor, faz-se possível que, por maiores que sejam os obstáculos com que nos defrontamos no decorrer da existência, eles não se constituam como um impedimento insuperável à ação, cabendo a cada um, se o quiser, tomar em suas mãos o destino de si e do mundo, ou seja, atender ou não ao chamado que mais do que externo: é interno. Como nos diz Bergson (1988b, p.175) já em sua conclusão no *Ensaio*:

> A verdade é que, se vivemos e agimos quase sempre exteriormente à nossa própria pessoa, mais no espaço do que na duração, e se proporcionamos assim influência à lei de causalidade que encadeia os mesmos efeitos com as mesmas causas, podemos, contudo voltar a situar-nos na pura duração, cujos momentos são interiores e heterogêneos uns aos outros, e onde uma causa não pode reproduzir o seu efeito, porque nunca se reproduzirá a si própria.

Sob esse aspecto, são muito sugestivas as considerações que Bergson (1978, p.262) faz nas últimas linhas *de As duas fontes da moral e da religião* que ao mesmo tempo que reafirmam a liberdade em princípio, soam como uma convocação à ação:

> será preciso recorrer a expedientes, submeter-se a uma "regulamentação" cada vez mais dominante, derrubar um por um os obstáculos que nossa

natureza ergue contra nossa civilização. Mas, que optemos pelos grandes meios ou pelos pequenos, uma decisão sempre se impõe. A humanidade geme, meio esmagada sob o peso do progresso que conseguiu. Ela não sabe o suficiente que seu futuro depende dela. Cabe-lhe primeiro ver se quer continuar a viver. Cabe-lhe indagar depois se quer viver apenas, ou fazer um esforço a mais para que se realize, em nosso planeta refratário, a função essencial do universo, que é uma máquina de fazer deuses.

Considerações finais

Iniciamos o presente capítulo analisando o texto de Bergson, *Extraits de Lucrèce*. Dissemos que nesse texto de 1883, o qual antecedeu as principais obras do filósofo, já estavam prefigurados dois dos principais aspectos tratados, defendidos e interligados ao longo de sua obra, a liberdade e o dualismo consciência e matéria. Procuramos mostrar que no estudo que Bergson fez da obra de Lucrécio, *La nature*, há uma grande admiração do filósofo pelo poeta. Tal admiração se devia ao fato de esse ter sido capaz de perceber as implicações existenciais do determinismo materialista, percepção essa que se revela no tom melancólico da descrição que Lucrécio faz da condição humana. O que se observa aí é que diante do destino inelutável o homem se torna impotente e a tristeza é inevitável. Postulamos, então, que essa interpretação bergsoniana de *La nature*, que privilegia as implicações de uma certa teoria da natureza, refletia a inquietação do próprio Bergson em relação ao materialismo determinista, posição filosófica que critica ao longo de toda a sua obra.

Essa dimensão existencial negativa do determinismo é reafirmada em uma das conferências proferidas por Bergson (1972, p.982) em 1913 nos Estados Unidos, portanto, trinta anos após a publicação dos *Extraits de Lucrèce*. Bergson estabelece aí tanto as origens do determinismo quanto as suas implicações. Considera que a forma inicial do determinismo foi a "antiga crença no destino"; diante dos obstáculos que o homem encontrava, o destino lhe aparecia como "uma espécie de peso que o oprimia e limitava sua liberdade de ação". Daí para a crença na "necessidade", na "inevitabilidade de todo ato", foi "somente uma passo".

Bergson, retomando uma tese já amplamente justificada, diz que essa crença na "inevitabilidade de todos os eventos humanos", a qual se origina dos obstáculos com os quais o homem deparava e diante dos quais se sente impotente, está de acordo com a "constituição natural da mente humana", a qual se desenvolveu "através do contato com a matéria", pois, conforme os termos do filósofo, há uma "profunda harmonia entre o intelecto e a matéria". Como a matéria é, pelo menos comparada com o espírito, avessa ao imprevisível, ao novo, à criação, ou seja, é "a verdadeira fonte da necessidade", o intelecto acaba por pensar em termos de necessidade, o que faz que ele seja incapaz de "entender o problema da liberdade humana", incapaz de apreender a "vontade livre", embora o próprio senso comum seja favorável a ela e nos ensine que "a vontade livre é saúde moral".

Nessa mesma conferência de Bergson, o medo, a angústia e a tristeza aparecem associados ao determinismo, só que agora como responsáveis pela crença no destino: eles "insinuam-se como micróbios em um ser moralmente saudável", desculpando as suas falhas. Nesse sentido, o filósofo considera o fatalismo, aceito algumas vezes por vaidade, pelo fato de fazer os homens se "sentirem os agentes de um poder mais vasto do que o seu próprio", como a "apologia da inação" e do "erro". Para Bergson (1972, p.982), é também por vaidade que muitos homens acreditam na inevitabilidade da história das nações, sentindo-se, assim, de certa forma, gratificados: "é mais agradável pensar que o curso de nossa história nacional, com seus equívocos, crimes e falhas, foi inevitável, do que pensar que nós ou que nossos irmãos poderiam tê-lo mudado para melhor". Encontramos, assim, nessa conferência de Bergson, um mesmo elemento fundamental que estava presente em seu texto sobre Lucrécio, a tese de que o determinismo faz que os homens se sintam impotentes, estimulando o comodismo e a apatia.

Parece-nos, assim, que a obra de Bergson pode ser interpretada como um imenso esforço de reação contra essa visão de mundo materialista determinista. Isso é confirmado por um texto de 1912 do próprio Bergson, no qual o filósofo, respondendo a uma enquete sobre a juventude, afirma explicitamente que sua obra é uma reação necessá-

ria e bem-sucedida contra o determinismo generalizado e falsamente científico e contra as suas consequências negativas inevitáveis:

> Há quase quarenta anos, os filósofos e os sábios nos diziam: o homem não é nada além de um ser submetido à influência de um certo meio, sofrendo certas forças contra as quais sua vontade é, sem efeito, obrigada a se submeter sem poder resistir à hereditariedade, à educação, etc., e nós aceitamos tudo isso, quando, no fundo de cada um de nós, nossa consciência protestava e gritava: mas vá, tu és livre e responsável! Era preciso uma reação, confessemo-lo, contra essa falsa filosofia disfarçada em ciência. Certamente, ninguém mais que eu reverencia a ciência, a verdadeira, mas não a contrafação desta que se queria impor ao mundo. E me pareceu que era preciso reagir o mais cedo possível contra esta concepção tão falsa, que não tenderia nada menos que a fazer do homem um ser passivo, amorfo, sem espontaneidade, sem vontade [...], uma coisa, para dizer tudo. Esta reação, nós a temos operado, e, vós o vês, ela começa a dar seus frutos. (ibidem, p.969)

Bergson sabe das dificuldades desse empreendimento, pois como ele próprio diz, em qualquer discussão acerca da liberdade, o determinista "parece estar com a razão", mesmo que ele seja novato e defenda displicentemente sua causa diante de um "adversário experiente" que defenda a sua causa "com sangue". O determinista sempre parece simples, claro e verdadeiro e isso porque basta a ele recolher "pensamentos prontos e frases feitas: ciência, linguagem, senso comum, a inteligência inteira está a seu serviço" (Bergson, 1993a, p.33). A tarefa do filósofo consiste, assim, em remar contra a maré. Ele a empreende entrando em todos os campos do conhecimento que de alguma forma são relevantes para o problema – o epistemológico, o metafísico, o científico, o social etc. –, procurando mostrar que em todos os aspectos do determinismo são passíveis de objeção. Enfim, que o destino humano, seja individual, seja coletivo, não está selado nem pelas causas eficientes previamente existentes, nem por causas finais, assim como não está também entregue ao puro acaso.

A concepção bergsoniana expressa nesse confronto é a favor da liberdade, noção intimamente ligada à ideia de duração, essa por

sua vez caracterizada em termos de continuidade, heterogeneidade, memória, indeterminação, criação, *élan* vital e amor, apresentadas e desenvolvidas gradativamente por Bergson ao longo de suas principais obras. Essa concepção não se restringe à vida psicológica e biológica, estendendo-se à história humana. É nesse sentido que Bergson (1972, p.151), valorizando a liberdade e a ação, afirma que não há "fatalidade em história", que não há "lei histórica inelutável", enfim, que não há "obstáculos que vontades suficientemente fortes não possam vencer, se exercidas a tempo". Isso não significa que não haja "impossibilidades na história", mas sim que "há um vasto campo de possibilidades abertas para a escolha ou vontade livre", mais ainda, que se pode não apenas "escolher entre muitas possibilidades" mas também "criar novas possibilidades" (ibidem, p.982).

E é nesse mesmo sentido que Bergson, convidado a presidir em 1915 uma conferência dentre a série sobre o tema "La vie de demain", ao referir-se ao futuro da França, afirma, contra visões deterministas da história, que ela será "o que nós quisermos que ela seja; porque o futuro depende de nós, ele é o que o fazem as livres vontades humanas" (ibidem, p.1151). O filósofo diz ainda que "é tempo de acabar com as teorias arbitrárias" que ele não sabe o porquê de serem "qualificadas de científicas". Essas teorias consideram que "o curso da história seria regido por leis inelutáveis" e que "uma inteligência suficientemente ampla, conhecendo a intensidade e a direção das forças atualmente impressas à humanidade, poderia calcular os eventos futuros como se calcula um eclipse do sol ou da lua" (ibidem, p.1151). Contra essa concepção, Bergson defende categoricamente que por mais capaz que fosse uma inteligência, por mais que ela "possuísse o detalhe de todas as causas elementares agindo hoje sobre cada um dos homens, seria incapaz de deduzir a configuração do futuro" (ibidem, p.1151). Para Bergson, o futuro "dependerá dos piparotes imprevistos, imprevisíveis, que darão, quando lhe agradar, onde lhe agradar, na direção escolhida por elas, vontades livres, criadoras de seu próprio destino e do de seu país" (ibidem).

Ao defender a possibilidade de liberdade justificando-a a partir da indeterminação criadora inerente a um processo mais amplo no

qual os seres humanos se encontram inseridos, de natureza espiritual como procuramos mostrar ao longo deste trabalho, Bergson pretende contrapor à tristeza e à apatia, a seu ver inerentes ao materialismo determinista, uma ontologia propiciadora de alegria e otimismo. É o que diz explicitamente no ensaio "O possível e o real".

> Mas nós ganharemos também por nos sentir mais alegres e mais fortes. Mais alegres, porque a realidade que se inventa sob nossos olhos dará a cada um de nós, sem cessar, certas satisfações que a arte fornece de tempos a tempos aos privilegiados da fortuna; ela nos descobrirá, para além da fixidez e da monotonia que nela apercebem de início nossos sentidos hipnotizados pela constância de nossas necessidades, a novidade sem cessar renascente, a movente originalidade das coisas. Mas nós seremos sobretudo mais fortes, porque à grande obra de criação que está na origem e que prossegue sob nossos olhos nós nos sentiremos participar, criadores de nós mesmos. Nossa faculdade de agir, em se reapoderando, se intensificará. Humilhados até aí em uma atitude de obediência, escravos de não sei quais necessidades naturais, nós nos redirigiremos, mestres associados a um maior Mestre. Tal será a conclusão de nosso estudo [...] Este pode ser uma preparação para bem viver. (Bergson, 1993a, p.116)

Ao encerrar este capítulo, gostaríamos de fazer algumas considerações sobre a defesa bergsoniana da liberdade a partir das necessidades da ação pensando na crítica já anteriormente feita a Descartes. Descartes defendia que tanto a existência de Deus quando a existência, imortalidade e liberdade da alma são imprescindíveis para justificar a ação moral. Vejamos o que o filósofo diz, clara e enfaticamente, a respeito dos três primeiros aspectos, no segundo parágrafo da dedicatória das *Meditações metafísicas*, para persuadir os teólogos da necessidade de uma demonstração racional da existência de Deus e da imortalidade da alma:

> Sempre estimei que estas duas questões, de Deus e da alma, eram as principais entre as que devem ser demonstradas mais pelas razões da Filosofia que da Teologia: pois, embora nos seja suficiente, a nós outros que somos fiéis, acreditar pela fé que há um Deus e que a alma humana

> não morre com o corpo, certamente não parece possível poder jamais persuadir os infiéis de religião alguma, nem quase mesmo de qualquer virtude moral, se primeiramente não se lhes provarem essas duas coisas pela razão natural. E na medida em que se propõem muitas vezes, nesta vida, maiores recompensas aos vícios do que à virtude, poucas pessoas prefeririam o justo ao útil, se não fossem retidas pelo temor de Deus ou pela expectativa de outra vida. (Descartes, 1996b, p.243)

Em relação especificamente à importância da liberdade para a moral, Descartes afirma, como já dissemos na Introdução, que só merecemos louvores ou críticas em relação às nossas ações por que somos seus "senhores". Por isso não faria nenhum sentido aprovar ou condenar o comportamento mecânico das máquinas embora se possa fazê-lo em relação ao seu criador (Artigo 37). Procuramos também naquele momento apontar as dificuldades dessa argumentação alegando que, ainda que se admita a necessidade da liberdade para uma caracterização moral da ação, isso não provaria por si só que os seres humanos são livres. Talvez por reconhecer a inconsistência desse argumento é que Descartes apresenta aquela que seria a sua principal justificativa para a liberdade: o fato de ela ser um dado imediato da consciência. Por ser apreendida diretamente, a liberdade não precisaria ser demonstrada, ou ser deduzida a partir de uma outra verdade estabelecida; para Descartes, a liberdade é uma intuição clara e evidente corroborada pela existência e natureza da alma, estabelecidas intuitivamente, e pela existência de Deus, deduzida da alma pensante. Pretendemos ter suficientemente apontado, na Introdução e em algumas outras partes deste trabalho, algumas das principais dificuldades costumeiramente levantadas contra as três principais teses metafísicas cartesianas: Deus, alma e liberdade.

Procuramos também mostrar ao longo dos capítulos que dificuldades semelhantes poderiam ser apontadas em relação à fundamentação bergsoniana das mesmas teses metafísicas, em que pese três diferenças importantes entre os dois filósofos. A primeira diz respeito à natureza de Deus: o Deus de Bergson não é, como o de Descartes, criador de um mundo mecânico determinístico e finalístico. Ainda assim a sua

existência, na medida em que está ancorada na intuição filosófica e mística, é bastante problemática. A segunda refere-se à natureza da alma: a alma de Bergson não é, como a de Descartes, um suporte imutável das mudanças, sendo a mudança indissociável de sua natureza profunda. Ainda assim a sua existência é também questionável, na medida em que deriva de um equívoco em relação ao que a intuição de fato apreende, ou seja, a experiência consciente e não a própria alma. E, por fim, a defesa de Bergson da liberdade como justificativa para a ação moral enfatiza, não a necessidade da punição ou premiação para as más e boas ações, respectivamente, como a de Descartes, mas a importância da liberdade para que se estimule um otimismo engajado contra um pessimismo paralisante. Novamente, o papel existencial da liberdade, ainda que relevante do ponto de vista individual e social, tem mais força retórica do que valor demonstrativo.

Conclusão

Procuramos, ao longo do presente trabalho, apresentar o pensamento de Bergson a partir daquela que consideramos ser a sua temática fundamental, ou seja, a distinção e relação entre "consciência e matéria". Propusemos uma interpretação da filosofia de Bergson em termos de um dualismo substancial semelhante em muitos aspectos relevantes ao dualismo substancial de Descartes, em que pesem as diferenças importantes entre o pensamento desses filósofos. Inspirados nas críticas geralmente dirigidas a Descartes, buscamos refletir criticamente sobre os fundamentos do dualismo de Bergson apontando também algumas dificuldades daí decorrentes.

Começamos por mostrar, no Capítulo 1, que e como Bergson estabelece uma distinção radical entre consciência e matéria. Vimos como, a partir de uma análise da linguagem, em especial dos conceitos de intensidade e multiplicidade/unidade, costumeiramente utilizados na caracterização da vida psicológica, o filósofo denuncia a espacialização da consciência, a qual consiste fundamentalmente em tratar os estados de consciência individualmente, como se fossem objetos materiais, e a sucessão temporal desses estados como se fosse uma simultaneidade espacial de objetos materiais. Contra essa "objetivação" ou "coisificação" da consciência, que a assemelha à matéria tal como é dada à percepção, ou seja, contra essa projeção do externo no interno, que

consistiria numa apreensão mediada da consciência, Bergson defende a possibilidade de uma apreensão direta ou imediata das experiências conscientes a qual nos daria a natureza inextensa, imaterial e qualitativa da consciência. Isso significava não apenas que a consciência é uma propriedade imaterial, que muitos defendem ser atributo da matéria, mas que ela é também a própria "substância" imaterial.

Em relação a esse aspecto do pensamento bergsoniano, destacamos duas objeções, as mesmas frequentemente apresentadas contra Descartes. A primeira refere-se à legitimidade dos resultados obtidos a partir da distinção epistemológica proposta por Bergson, ou seja, da natureza inextensa e puramente qualitativa das experiências conscientes. Por que, em relação ao conhecimento das vivências conscientes subjetivas, deveríamos confiar nas informações provenientes da introspecção, ou mais de acordo com a concepção bergsoniana,[1] da intuição? Se a percepção externa pode nos enganar em relação à natureza do que existe fora de nós, por que não poderia acontecer o mesmo em relação à percepção interna? A segunda objeção, a nosso ver a mais contundente, é a que chamamos de erro inferencial bergsoniano. Seria legítimo inferir que temos acesso imediato à própria consciência entendida como espírito a partir da apreensão das experiências conscientes? Essas experiências conscientes, ainda que legitimamente apreendidas como essencialmente distintas dos objetos materiais, não poderiam ser propriedade da matéria organizada?

Bergson responde negativamente a essa questão, como procuramos mostrar no Capítulo 2, ou seja, reafirmando uma perspectiva dualista, o filósofo defende, a partir da análise de fatos da psicologia patológica e normal, que a percepção consciente e a memória não resultam diretamente da atividade cerebral. O cérebro não é um produtor de representações, pois a percepção consciente consiste num recorte na própria materialidade, sendo, portanto, "apresentação". O cérebro também não é um arquivo de lembranças, pois a memória ultrapassa em muito a atividade cerebral sendo intrínseca

1 Bergson usa o termo "intuição" e não "introspecção", talvez pelo fato de o conhecimento introspectivo não ser necessariamente um conhecimento imediato.

à própria consciência ou espírito. O cérebro seria um centro de ações que, por serem indeterminadas, tornariam possível a experiência consciente, a qual, por sua vez, envolveria a participação da memória. Decorre da irredutibilidade da percepção consciente e da memória ao cérebro a irredutibilidade e virtual independência ou separação entre espírito e corpo, como o atesta a tese da imortalidade da alma. Para tornar possível a relação entre memória e matéria, ou seja, entre consciência e matéria, tanto com a matéria circundante quanto com o "corpo próprio", Bergson redefine a matéria, procurando mostrar que, considerada em si mesma, não como dada em nossa percepção, a matéria não teria as propriedades de descontinuidade e solidez que a distinguiriam essencialmente da consciência, mas seria um contínuo espacial e temporal com o qual a consciência, continuidade temporal, manteria uma relação constante e intrínseca.

Destacamos também, aqui, duas dificuldades principais. A primeira delas refere-se à interpretação dualista bergsoniana das patologias de percepção, de memória e de fenômenos como o sonho. A ideia central é que seria possível corroborar as objeções apresentadas por Bergson contra a neurofisiologia materialista e localizacionista a partir de uma alternativa explicação materialista do funcionamento cerebral, ou seja, sem a necessidade de se reduzir o cérebro com a sua complexa estrutura a um centro de ação e de se postular a existência de um espírito ou alma irredutível à matéria. A segunda dificuldade, de fato, um conjunto de dificuldades, diz respeito à relação entre consciência e matéria. Primeiro, ainda que se retirem da matéria as propriedades de descontinuidade e solidez e se a defina como uma espécie de fluido ou energia, parece que ela continua sendo caracterizada como algo físico e, nesse sentido, passível de uma apreensão externa e pública, ainda que com o auxílio de instrumentos, o que não parece ser o caso das experiências conscientes e muito menos da própria consciência. Segundo, como explicar a ligação entre a consciência e uma parte especial da matéria, o corpo, a partir da qual ela se relaciona com as outras partes da matéria? Terceiro, se consciência e matéria são essencialmente semelhantes, como explicar a sobrevivência de uma após a morte da outra, ou seja, a imortalidade da alma?

O objetivo de nosso Capítulo 3 foi mostrar que o dualismo de Bergson não se restringe, diferentemente de Descartes, aos seres humanos, estendendo-se à vida em geral. Nesse sentido, não apenas a consciência é apresentada como correlata da noção de vida, coextensiva da noção de *élan* vital, mas também como o motor da evolução, sendo responsável, em seu confronto com a matéria que a ela resiste e se opõe, pela transformação e pela grande variedade de formas de vida na Terra, cujas características não estariam previamente determinadas. Ela é também considerada como resultante do processo evolutivo, dependente, em seus vários graus e formas, da estrutura corpórea e do modo de inserção do corpo no mundo, atingindo o nível mais alto no sistema nervoso complexo dos seres humanos.

Em relação a esse aspecto apontamos também duas dificuldades principais. A primeira delas refere-se à necessidade de se postular a existência de um *élan* vital, noção correlata da consciência, para se explicar a evolução da vida. Como vimos, Bergson propôs um enigma, a formação de órgãos idênticos em linhas de evolução divergentes. Esse enigma não poderia ser resolvido pelas teorias evolucionistas existentes, tanto as lamarckistas quanto as darwinistas, mas pela noção de *élan* vital, proposta pelo filósofo. Em relação a esse aspecto, poder-se-ía argumentar, contra a interpretação bergsoniana do evolucionismo de sua época, que já haveria, no darwinismo, por exemplo, elementos suficientes para se resolver o enigma proposto ou que, se não havia, isso seria apenas uma questão de tempo, de novas descobertas científicas, como de fato veio acontecer com o desenvolvimento da genética e a constituição do neodarwinismo. Certamente, uma explicação materialista da evolução estava longe do horizonte de Bergson para quem tratava de oferecer uma teoria que estivesse de acordo e em continuidade com a sua concepção dualista anteriormente defendida. O problema é que, e aí reside a segunda dificuldade apontada, essa nova defesa do dualismo envolve a confusão entre consciência considerada como "substância" e consciência entendida como "propriedade" ou "atributo". É essa confusão que estaria presente no fato de a consciência ser a um só tempo causa e efeito da evolução, efeito por ser causa, ou seja, seria preciso que a

consciência esteja presente na matéria para que a experiência consciente seja possível, o que parece razoavelmente discutível.

Tratamos no Capítulo 4 do que consideramos ser o coroamento do dualismo bergsoniano. Ao refletir sobre a origem da moral e da religião, Bergson destaca duas fontes distintas, a humana e a divina. A moral humana estaria relacionada aos resultados do processo evolutivo, à criação de hábitos herdeiros dos instintos, e à inserção pragmática dos seres humanos no mundo que os cerca. Nesse sentido, o dever moral aparece como uma imposição invariável, embora os tipos de deveres variem, refletindo, numa certa medida, a capacidade de escolha dos seres humanos. A religião também teria uma fonte nas necessidades práticas, não apenas colaborando para reforçar a moral indispensável à vida social e à sobrevivência individual, mas também funcionando como um antídoto contra o medo da morte. A outra fonte da moral e da religião seria divina e sua natureza, revelada por alguns homens especiais, os místicos, ou seja, através da intuição mística. Esses mostrariam a existência de Deus como uma consciência puramente criadora, que Bergson chama de "amor", e as consciências individuais e a matéria como os dois existentes, sendo a matéria definida como resistência e oposição à energia criadora divina.

Deparamos, aqui, com uma dificuldade que, a nosso ver, nos remete a um problema fundamental que aparece desde o início do pensamento de Bergson, a qual diz respeito à intuição como forma de conhecimento. Em *As duas fontes de moral e da religião*, o dualismo bergsoniano, resultado, em parte, da intuição filosófica, é complementado e reafirmado pela intuição mística. Trata-se, portanto, de entender a relação entre a intuição mística e a intuição filosófica. Procuramos mostrar que, para Bergson, a intuição, definida como conhecimento direto e imediato, é tanto uma forma irracional de conhecimento quanto um método filosófico, ou seja, uma estratégia que permite o surgimento de intuições as quais aparecem espontaneamente em alguns seres humanos, tais como os artistas. Isso nos remete aos problemas que apontamos em relação aos resultados do *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Nessa obra, Bergson não usa o termo intuição, mas refere-se, como já o revela o título, ao conhecimento imediato da consciência. A

questão diz respeito, como já colocamos anteriormente, ao que é que se apreende imediatamente. Procuramos mostrar que, para Bergson, é a experiência consciente que, em suas várias formas, aparece como essencialmente distinta da matéria e inexprimível por conceitos, alguns dos quais, inclusive, deformam a sua natureza. Mas Bergson vai mais longe e postula que o que é apreendido é a própria consciência, ou seja, o substrato dos processos conscientes. Esse salto nos sugere que se trata de um conhecimento intuitivo cujas características seriam mais de irracionalidade do que de imediatez. Nesse sentido, a intuição mística não diferiria da intuição filosófica, pois não nos parece que a existência da alma, a imortalidade da alma e a existência de Deus sejam um dado imediato da consciência no mesmo sentido que as experiências conscientes o são.

Por fim, no último capítulo, procuramos refazer o percurso bergsoniano tomando como fio condutor o tratamento dado pelo filósofo ao problema da liberdade, em especial, enfatizando a íntima relação entre a liberdade e o dualismo contra a íntima relação estabelecida entre o materialismo e o determinismo. Partindo da ideia de que a liberdade é condição da ação moral a qual daria um significado especial para a vida, tudo se passa como se se devesse a todo custo estabelecer argumentos a favor da liberdade e que isso só fosse possível numa perspectiva dualista. Nesse sentido, a liberdade aparece inicialmente como um dado imediato da consciência, portanto, como coextensiva do espírito. Tratava-se então de confrontá-la com as posições materialistas deterministas e reducionistas em relação ao corpo humano individual e à evolução e natureza dos seres vivos em geral mostrando, primeiro, a irredutibilidade da consciência ao corpo justificando os limites e possibilidades da liberdade e, a seguir, a irredutibilidade da consciência em geral à matéria, apontando a liberdade individual como expressão de uma indeterminação do processo evolutivo inseparável da natureza da força espiritual em seu confronto com a matéria. A fundamentação última da liberdade advém da afirmação de um espiritualismo no qual se destacam a existência de alguns seres especiais nos quais a liberdade se manifestaria como força criadora, os artistas e cientistas e, principalmente, os místicos. Procuramos aí mostrar que as dificul-

dades anteriores levantadas contra o dualismo de Bergson acabam por refletir contra o seu esforço de fundamentação da liberdade, em especial, contra a tese da apreensão imediata da liberdade correlata da apreensão imediata da consciência como alma ou espírito.

Ao encerrar o presente estudo sobre o pensamento de Bergson, gostaria de observar que em nenhum momento pretendemos questionar a originalidade e a riqueza de suas ideias, em especial sua noção de duração em termos de continuidade, heterogeneidade, memória, indeterminação, criação e liberdade. Entendemos que essa noção ainda tem uma papel filosófico importante, desde que interpretada numa perspectiva monista, mais precisamente, num viés fisicalista não reducionista, destituindo-se, a partir dos desenvolvimentos da física contemporânea, a matéria da densidade que lhe foi durante muito tempo atribuída, mas sem transformá-la em algum tipo de força ou energia espiritual, com toda a carga de significados tradicionalmente associados. E assim, indissociável dessa duração, seria a riqueza e variedade dos seres existentes, e provavelmente ainda por existir, inclusive a consciência individual, surgidos num processo em grande parte cego, embora não totalmente cego em virtude da participação humana consciente, no qual não interviria nenhuma força externa de natureza distinta que lhe desse significado transcendente. Essa ontologia bergsoniana despojada de qualquer forma de dualismo substancial nos parece admiravelmente bela, ainda que outros possam considerá-la existencialmente insatisfatória.

Referências bibliográficas

Obras de Bergson

Mélanges. (ME) Paris: PUF, 1972.
Essai sur les données immédiates de la conscience. (DI) Paris: PUF, 1988a.
Matière et mémoire. (MM) Paris: PUF, 1990a.
L'évolution créatrice. (EC) Paris: PUF, 1991.
Les deux sources de la morale et de la religion. (MR) Paris: PUF, 1992.
La pensée et le mouvant. (PM) Paris: PUF, 1993a.
L'énergie spirituelle. (EE) Paris: PUF, 1993b.

Obras de Bergson traduzidas para o português

As duas fontes da moral e da religião. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
A evolução criadora. Rio de Janeiro: Zahar, 1979a.
Textos escolhidos. São Paulo: Abril Cultural, 1979b. (Col. Os Pensadores).
Ensaio sobre os dados imediatos da consciência. Lisboa: Edições 70, 1988b.
Matéria e memória. São Paulo: Martins Fontes, 1990b.

Bibliografia geral

ADOLPHE, L. *La philosophie réligieuse de Bergson.* Paris: PUF, 1946.

BRETONNEAU, G. *Création et valeurs éthiques chez Bergson.* Paris: Sedes, 1975.

CARIOU, M. *Bergson et le fait mystique.* Paris: Aubier Montaigne, 1976.

DELEUZE, G. *Le bergsonisme.* Paris: PUF, 1966.

DESCARTES, R. *Oeuvres et lettres*. Paris: Gallimard, 1952.

________. *Princípios de Filosofia*. Lisboa: Guimarães Editores, 1989.

________. *Discurso do Método*. São Paulo: Nova Cultural, 1996a.

________. *Meditações Metafísicas*. São Paulo: Nova Cultural, 1996b.

________. *Objeções e respostas*. São Paulo: Nova Cultural, 1996c.

GOUHIER, H. *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale.* Paris: Vrin, 1989.

GUÉROULT, M. Bergson en face des philosophes. In: *Les études bergsoniennes*. Paris: PUF, 1960. v.V.

JANKÉLÉVITCH, V. *Henri Bergson.* Paris: PUF, 1959.

LALANDE, A. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia.* São Paulo: Martins Fontes, 1993.

PHILONENKO, A. *Bergson ou de la philosophie comme science rigoreuse*. Paris: Édition du Cerf, 1994.

PRADO JUNIOR, B. *Presença e campo transcendental*: consciência e negatividade na filosofia de Bergson. São Paulo: Edusp, 1989.

SILVA, F. L. *Bergson: Intuição e discurso filosófico.* São Paulo: Edições Loyola, 1994a.

________. *Descartes: a metafísica da modernidade*. São Paulo: Moderna, 1994b.

THIBAUDET, A. *Le bergsonisme.* Paris: Nouvelle Revue Française, 1923.

TROTIGNON, P. *L'idée de vie chez Bergson et la Critique de la metaphysique.* Paris: PUF, 1968.

THEAU, J. *La critique bergsonienne du concept.* Paris: PUF, 1968.